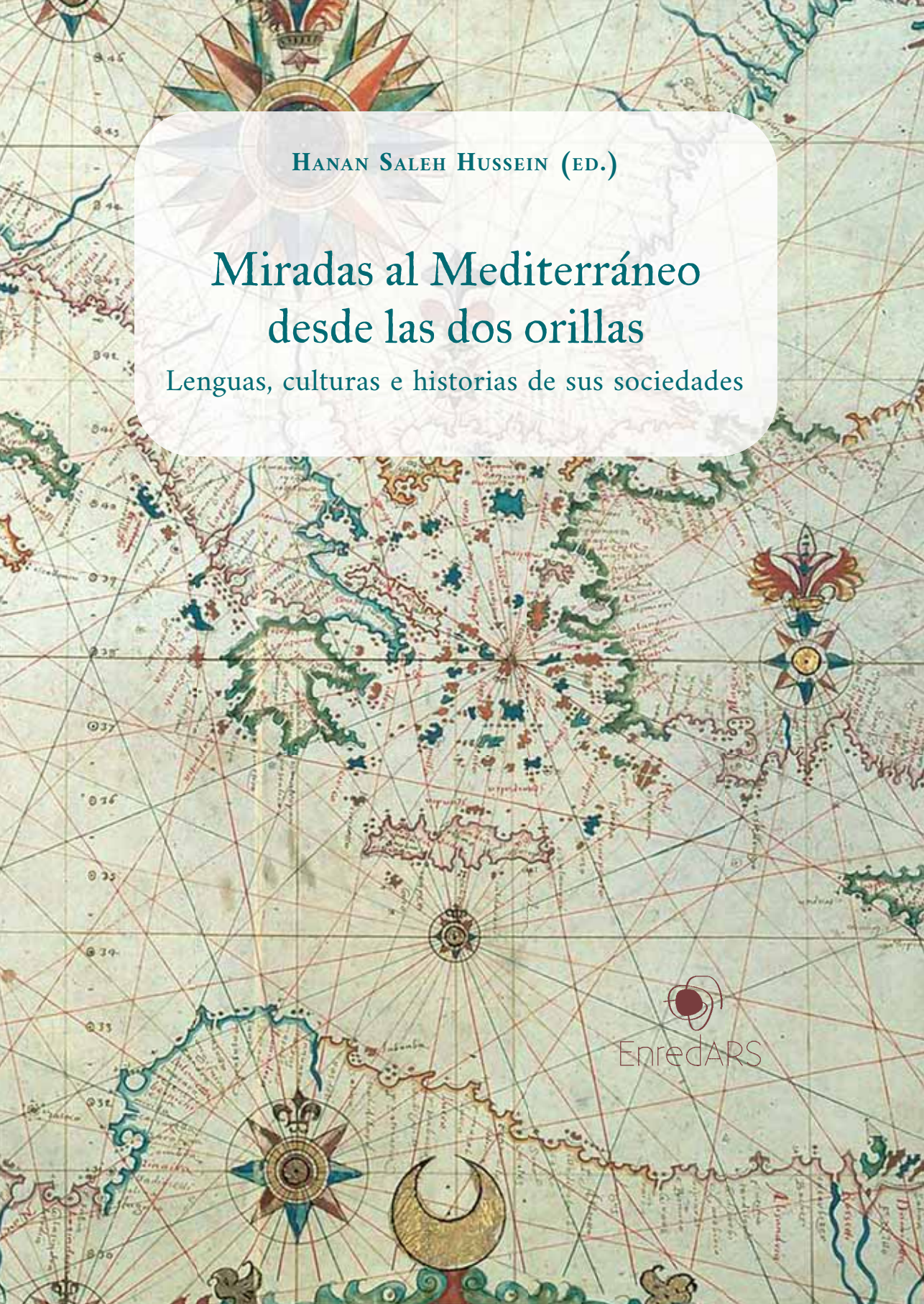




HANAN SALEH HUSSEIN (ED.)

Miradas al Mediterráneo desde las dos orillas

Lenguas, culturas e historias de sus sociedades



EnredARS

Miradas al Mediterráneo desde las dos orillas

Lenguas, culturas e historias
de sus sociedades

Views of the Mediterranean from both Shores

Languages, Cultures and Histories
of their Societies

نَظْرَةٌ عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ الْأَبْيَضِ الْمُتَوَسِّطِ: لُغَاتِهِ وَثَقَاتِهِ وَتَارِيخِ
شُعُوبِهِ الْعَرَبِيَّةِ

Miradas al Mediterráneo desde las dos orillas
Lengua, cultura e historia de sus sociedades

Hanan Saleh Hussein
©2025

Colección Mediterráneo
Publicaciones Enredars
Vol. 1

PUBLICACIONES ENREDARS

Director editorial

Fernando Quiles García

Coordinación editorial

Noemi Cinelli
María de los Ángeles Fernández Valle
Ana Cielo Quiñones Aguilar
Zara M.^a Ruiz Romero

Gestión de contenidos digitales y redes

Victoria Sánchez Mellado
Elisa Quiles Aranda

© **de los textos:** los autores y autoras

© **de la edición:** Enredars

Las ilustraciones son responsabilidad
de los autores y autoras

Imagen de cubierta

Mar Mediterráneo, 1500-1600
Carta náutica, 42 x 84,6 cm
Biblioteca Digital Hispánica
Sign. MSS/12680
Documento de dominio público

Diseño, diagramación y cubierta

María Padilla Berdejo

Diseño del logo de la colección Mediterráneo

Omar Franco Saleh (Bellas Artes, Sevilla)

ISBN: 978-84-09-60587-3

ISBN Ebook: 979-12-5977-495-8

Comité Científico Publicaciones Enredars

Ana Aranda Bernal. Universidad Pablo de Olavide,
España
Dora Arizaga Guzmán, arquitecta. Quito, Ecuador
Alicia Cámara. Universidad Nacional de Educación
a Distancia (UNED), España
Elena Díez Jorge. Universidad de Granada, España
Marcello Fagiolo. Centro Studi Cultura e
Immagine di Roma, Italia
Martha Fernández. Universidad Nacional
Autónoma de México, México
Jaime García Bernal. Universidad de Sevilla,
España
María Pilar García Cuetos. Universidad de Oviedo,
España
Lena Saladina Iglesias Rouco. Universidad de
Burgos, España
Ilona Katzew. Curator and Department Head of
Latin American Art. Los Angeles County
Museum of Art (LACMA). Los Ángeles,
Estados Unidos
Mercedes Elizabeth Kuon Arce. Antropóloga.
Cusco, Perú
Luciano Migliaccio. Universidade de São Paulo,
Brasil
Víctor Mínguez Cornelles. Universitat Jaume I.
Castellón, España
Macarena Moralejo. Universidad Complutense,
España
Ramón Mújica Pinilla. Lima, Perú
Francisco Javier Pizarro. Universidad de
Extremadura. Cáceres, España
Ana Cielo Quiñones Aguilar. Pontificia
Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia
Esther Merino Peral. Universidad Complutense de
Madrid, España
Janeth Rodríguez Nóbrega. Universidad Central de
Venezuela. Caracas, Venezuela
Olaya Sanfuentes. Pontificia Universidad Católica
de Chile, Chile
Pedro Flor. Univ. Aberta / Instituto de História da
Arte - NOVA/FCSH, Portugal

Directoras colección Mediterráneo

Hanan Saleh Hussein

Sabina d'Inzillo Carranza de Cavi

Comisión asesora

Panayotis Yoannou. University of Crete and Director of the Center of Studies.

Keith Sciberras. L-Università ta' Malta.

Mirko Sardelic. Croatian Academy of Sciences and the Arts and The University of Western Australia

Raffaella Pilo. Università di Cagliari.

Sarah Kowslosky. Directora Center for the Study of Mediterranean Port Cities, La Capraia, Capodimonte. Museum and University of Dallas.

Luis Arciniega. Universitat de València. Director Cátedra Demetrio Ribes.

Javier Verdugo Santos. Arqueólogo Conservador de Patrimonio.

Manuel Peregrina. Arte&cia.

Carmen García Flores. Área de Estudios Árabes. Universidad Pablo de Olavide.

M.^a Clementina Persaud. Área de Traducción e Interpretación. Universidad Pablo de Olavide.

Carmen Velasco Montiel. Área de Traducción e Interpretación. Universidad Pablo de Olavide.

Jalel Al-Arfoui. Université de la Manouba.

Ali Abdel Latif. Filología Hispánica, Universidad de Minia

Eman Ahmed Khalifa. Directora del Departamento de Filología Hispánica, Facultad de Al-Asun, Universidad de Minia.

Índice

A ti regreso, mar, cuerpo tendido 9

Prólogo 11

ENFOQUE HISTÓRICO Y CULTURAL

*Séfaradisme sur la rive occidentale de la Méditerranée :
le rétablissement de la communauté juive
dans la Séville d'Alphonse XIII*
José Cruz Díaz 23

*Ex Roma Lux: La luz en Oriente y Occidente:
el faro de Alejandría y el faro de Gades*
Javier Verdugo Santos 53

*Regard marocain et espagnol dans l'entre-deux
du cinema de migration*
Alfredo Segura Tornero 113

*El asno, símbolo metafórico de la fauna del Mediterráneo.
Moralejas en los cuentos árabes populares y
las fábulas españolas*
Noha Abdelhamid Ali Hasanein 131

*Mediterranean Women Poets. O Syria! Verses of freedom, love,
and solitude in Maram Al-Masri's Elle va nue la liberté
(Liberty walks naked)*
Najla Kalach 163

Naguib Mahfouz's <i>Miramar. A Mediterranean Saga</i>	
Nihad Fottouh	183
<i>La huella andalusí en la cultura de los pueblos de la costa del Mediterráneo "Alejandría". Al-'Emām 'Aḥmad 'Abū al-'Abbās al-Mursī (El murciano)</i>	
الإمام أحمد أبو العباس المُرسي	
Hanan Saleh Hussein	211

ENFOQUE DIDÁCTICO Y CULTURAL

<i>Refranero mediterráneo. Estudio sobre el quehacer paremiológico español-árabe como referente de los universales fraseológicos</i>	
Tarek Shaban Mohammad Salem	235
<i>Lenguas interculturales del Mediterráneo. El inglés de Gibraltar desde un enfoque didáctico</i>	
Clementina Persaud	257
<i>Lenguaje jurídico de los países del Mediterráneo. Los ordenamientos jurídicos de la construcción y reforma de los buques de pesca de Marruecos</i>	
Reda Hafidi Benbaiz	275

A ti regreso, mar, cuerpo tendido

A ti regreso, mar, cuerpo tendido,
a tu poder de paz y tempestad,
a tu clamor de dios encadenado,
de tierra femenina rodeado,
cautivo de la propia libertad.

José Saramago

Con la edad, el alejamiento. Por lo que volver a ese mar, es retornar a tiempos de tierno aroma. Y más a la infancia. Un tiempo nunca olvidado en el que, de la mano de mis padres y en compañía de mis hermanas, me zambullía feliz, reconociéndome en sus cómplices sonrisa al tiempo que sentía el saludable abrazo del agua. Y como abrazo ahora pienso con Saramago que ese cuerpo tendido, ese mar, nos recibía amoroso, haciéndonos sentir vivos. Por ello me cuesta poco pensar en lo que dio a cuantos pueblos se repartieron por sus orillas a lo largo de la historia. Pueblos que se dejaron abrazar por ese cuerpo tendido.

Y ahora regreso al mar de la mano de la profesora Hanan Hussein, quien me ha brindado la oportunidad de involucrarme en el relato que a continuación realiza, junto con una serie de colegas que desde sus distintos centros de investigación, igualmente repartidos a orillas del Mediterráneo, dan comienzo con ello a un viaje que va a tener su continuidad de la mano de otros estudiosos y estudiosas quienes desde sus distintas disciplinas van a seguir celebrando la existencia de este “cuerpo tendido”, un mar al que volveremos una y otra vez a navegar por sus aguas y con ello llegar a los innumerables puertos a sus orillas situados. Viajes que, si no físicamente, se harán con la mente y con el corazón, porque nuestro retorno será

permanente, echándonos con ello en los brazos de la memoria, que nos ha de ayudar a encontrarnos con la compañía del tiempo.

Hanan me ha invitado a este viaje iniciático, que repetiré cuantas veces se pueda de la mano de quienes vuelvan al mar, “cautivos de la propia libertad”, como diría —no me canso de parafrasearlo— Saramago. Así que les deseo el más satisfactorio de los viajes, que nos lleve por este cálido “cuerpo” al encuentro de la memoria y el corazón.

Fernando Quiles

Prólogo

Quienes vivimos de la historia y nos ocupamos de descubrir y contar las andanzas pasadas de nuestros pueblos, el Mediterráneo es más que un mar, un crisol, donde se forjaron civilizaciones y de donde brotaron nuestras culturas. Antonio Machado le dedicó un hermoso poema, del que tomo un fragmento:

Yo, que en la piel tengo el sabor
amargo del llanto eterno
que han vertido en ti cien pueblos
de Algeciras a Estambul para
que pintes de azul
sus largas noches de invierno.

Cien y más pueblos que han vertido en sus aguas un llanto eterno, pero pueblos que han encontrado en sus orillas su razón de ser, y si Machado cargó sobre su alma este sentimiento, no hizo más que otros artistas. El al-Mu'tasim, rey de la taifa de Almería, que sembró de jardines sus tierras; Ziryab, el más famoso poeta del mundo islámico y un sinnúmero de nombres que jalonan los anales de las historias de los países y reinos bañados por el mar Mediterráneo.

En Andalucía, desde el más remoto pasado, se mira al Mediterráneo. Queda el último reducto Neardenthal, en Gibraltar, para atestiguarlo. Luego, fundaciones griegas y fenicias, asentamientos romanos y al fin la reconfiguración andalusí. Tanto que contar de ese mar que sustentó

nuestro crecimiento y con este trabajo pretendemos recuperar el espíritu de la mediterraneidad y de su impacto sobre este lado del mar.

Este volumen ha sido elaborado con sumo esmero, ya que es la primera edición de la colección Mediterráneo, de la Editorial Enredars. La editorial se creó en 2014 como proyecto editorial, dentro del Área de Historia del Arte de la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla.

Miradas al Mediterráneo desde las dos orillas es un volumen repleto de vida mediterránea que contiene diez trabajos científicos, con revisiones por pares no ciegas, que narran la historia de sus lenguas, culturas y tradiciones de sus sociedades. Los autores son prestigiosos docentes e investigadores de varias universidades a nivel internacional y, asimismo, pertenecientes a centros y organismos del mundo académico y cultural.

Se ha tenido en cuenta la diversidad de los trabajos por lo que han sido expuestos en dos partes. A continuación, se detallan los contenidos de ambas:

Enfoque histórico y cultural

Séfaradisme sur la rive occidentale de la Méditerranée: le rétablissement de la communauté juive dans la Séville d'Alphonse XIII

(por José Cruz Díaz)

El presente trabajo tiene por objetivo principal revisitar los inicios de la primera comunidad judía constituida legalmente en España desde la expulsión decretada en 1492, la de Sevilla. La primera parte muestra el proceso de conformación de la diáspora sefardí a lo largo de toda la cuenca mediterránea, como resultado de las diferentes oleadas migratorias procedentes de la Península, así como los escenarios de los primeros contactos entre españoles y sefardíes más allá de sus fronteras. La segunda parte pone el foco en la historia local de los judíos sevillanos, desde la baja Edad Media hasta la abolición definitiva de la Inquisición en 1834. Finalmente, la tercera parte

aborda la constitución de la comunidad a comienzos del siglo XX, con especial dedicación al contexto social y político que la propició y al factor humano, de procedencia mayoritariamente magrebí, que la protagonizó.

Ex Roma Lux La luz en Oriente y Occidente: el faro de Alejandría y el faro de Gades

(por Javier Verdugo Santos)

El mar Mediterráneo ha sido fundamental en la historia y cultura de sus pueblos ribereños. Es fascinante cómo una masa de agua puede tener un impacto tan significativo en la identidad de las personas y de los pueblos. A partir de principios del siglo XIX, comenzó a fraguarse la idea del mediterraneísmo en el campo de la etnografía, la arqueología y la filosofía surgiendo lo que se vino en llamar la cultura mediterránea. Dentro de esta cultura destacan los estudios sobre historia y arqueología, especialmente aquellos relacionados con la navegación por el *Mare Nostrum*. En la singladura era fundamental la seguridad de las travesías y el arribo a puerto. En las navegaciones se desarrollan los faros o torres almenaras, que indicaban la ubicación de la costa y de los puertos. El desarrollo de los faros o luminarias nocturnas hunden sus raíces en periodos muy antiguos, pero será con el helenismo y su globalización con el Imperio romano cuando alcancen su mayor grado de esplendor. Estos faros son la *Ex Roma lux*, que daba seguridad a los navegantes. De ellos destacamos dos, primero el faro de Alejandría, que representa la luz del Oriente, y que será considerado una de la *Septem Orbis Spectaculis*, y en el extremo Occidente, mediterráneo-atlantista, el faro de *Gades* del que conocemos detalles de su fisonomía.

Regard marocain et espagnol dans l'entre-deux du cinema de migration

(por Alfredo Segura Tornero)

Nuestro capítulo tiene como objetivo estudiar la mirada que el cine transfronterizo marroquí y español tiene desde *Et après* (2003) y *El*

Nadador (2018). Se trata de un recorrido por las rutas imaginarias y reales de la Europa contemporánea, centrándose en lo que Naficy (2001) llama *an accented cinema*, un cine que se centra en fenómenos de desterritorialización y tránsito entre varias rutas materiales y simbólicas, así como entre varios espacios socioculturales. Este cine-recorrido quiere mostrar también cómo el cine puede abordar las dinámicas de la movilidad migratoria transnacional de hoy, proponiendo, con la ayuda de dos películas, un análisis de la problemática de las nuevas identidades fluidas que se construyen en el espacio español, más allá de este espacio —principalmente en Marruecos— o en el intermedio.

***El asno, símbolo metafórico de la fauna del Mediterráneo.
Moralejas en los cuentos árabes populares y las fábulas españolas***
(por Noha Abdelhamid Ali Hasanein)

La finalidad de esta aportación es la de reconocer la imagen positiva del asno, símbolo metafórico muy cultivado en los cuentos clásicos populares de los países del Mediterráneo. Para este trabajo se analizará unos cuentos y fábulas clásicos recogidos de la herencia árabe popular en correspondencia con su eje temático y conceptual establecido en las fabulas españolas de Esopo. Apreciamos, desde una perspectiva profunda del pensamiento cognitivo, la importancia de estos cuentos y fábulas para asentar moralejas sencillas que promueven la enseñanza de valores a través de la figura simbólica del asno.

***Mediterranean Women Poets. O Syria! Verses of freedom, love, and
solitude in Maram Al-Masri's Elle va nue la liberté***
(*Liberty walks naked*)
(por Najla Kalach)

Siria, cuna de la historia, se ha visto asolada por largos años de conflicto que han desplazado a millones de personas, se han cobrado cientos de miles de víctimas y han llevado al país hasta la extenuación. En este teatro de muerte y destrucción, las voces de los intelectuales sirios aportan consuelo y testimonio a un país que no puede caer en el

olvido: entre las voces femeninas más apreciadas de la escena poética internacional figura la de la poetisa Maram al-Masri, originaria de Latakia. La poesía de Maram al-Masri, exiliada en París desde 1982, tiende un puente entre Europa y los países de habla árabe.

Este artículo se centra en su colección de poemas titulada *Elle va nue la liberté* (Desnuda va la libertad) publicada en 2013, que se analizará siguiendo un enfoque temático que identificó los temas predominantes en los textos, a saber, la libertad, el amor y la soledad del exiliado.

Naguib Mahfouz's Miramar: A Mediterranean Saga

(por Nihad Fottouh)

De la numerosa producción literaria del escritor egipcio Naguib Mahfouz, *Miramar* (1967) es la novela más destacada, ya que aborda la vida de cuatro personajes principales con diferentes antecedentes sociopolíticos y económicos, reunidos en una posada y abandonados a su suerte. Mahfouz no interpone su voz narrativa entre el personaje y el lector, sino que permite que los personajes chocan y subvierten entre sí. El lector no visualiza una única realidad presentada por el autor, sino la realidad que representa cada personaje. Hay una pluralidad de conciencias, cada personaje en su propio mundo, algo muy parecido a lo que Mikhail Bakhtin escribió en “Problemas de la Poética de Dostoievski” y se desarrolla como una «polifonía». A lo largo de la novela, se observa que el diálogo no tiene una posición fija ni temas determinados, sino, enunciados o géneros discursivos existentes que construyen un texto, a modo de capas narrativas de ideologías y reflexiones. La novela presenta una muestra de una ciudad mediterránea con su pasado histórico y su presente, los viejos y los jóvenes, los ricos y los pobres, los civilizados y los insólitos, todos orquestados en una única sinfonía musical llamada “Miramar”. Cada personaje representa un instrumento con su voz distintiva y todos tocan juntos para formar una melodía de la saga de una ciudad. En este trabajo, se pretende analizar la novela *Miramar*, de Mahfouz, como una novela polifónica ambientada en la legendaria ciudad de Alejandría en una época convulsa de la historia de Egipto, a la luz del concepto de polifonía de Mikhail Bakhtin.

La huella andalusí en la cultura de los pueblos de la costa del Mediterráneo “Alejandría”. Al-’Emām ’Aḥmad ’Abū al-’Abbās al-Mursī (El murciano) الإمام أحمد أبو العباس المرسي
(por Hanan Saleh Hussein)

Es innegable el reflejo de la huella andalusí en el resto de las sociedades de la cuenca del Mediterráneo, no solo a lo largo de los años de dominio árabe en la Península Ibérica y el norte de África, sino, asimismo, en tiempos posteriores. En este trabajo, queremos resaltar uno de los fenómenos más evidentes de la influencia andalusí en una de las sociedades del Mediterráneo: Alejandría-Egipto. La mezquita Sīdī al-Mursī ’Abū al-’Abbās en la ciudad de Alejandría en Egipto, construida en el barrio Anfūshī entre el siglo XIX y el siglo XX, es una de las mezquitas más frecuentadas por los creyentes musulmanes egipcios y el lugar que ocupa al-’Emām ’Aḥmad ’Abū al-’Abbās al-Mursī, quien pertenece a esta mezquita, es muy relevante, no solo en Alejandría, sino a nivel nacional. Se pueden encontrar numerosas obras sobre la figura de al-’Emām ’Aḥmad ’Abū al-’Abbās al-Mursī, en idiomas como inglés, francés o italiano y, obviamente, investigaciones en lengua árabe. Sin embargo, nos llamó la atención la escasa –por no decir nula– existencia de obras académicas en lengua española que den a conocer el origen español-andalusí de este personaje tan relevante en las prácticas religiosas islámicas en Egipto. La cultura hispanoárabe se caracteriza por ese flujo bidireccional que une ambos contextos culturales –hispano y árabe– a través de acontecimientos o personajes como es el caso del protagonista que nos ocupa en esta investigación. De este modo, nuestro objetivo se centra en dar a conocer la historia del personaje, su procedencia, las circunstancias que rodearon su vida en la Península Ibérica, las razones que motivaron su emigración a Túnez, cómo llegó a Alejandría y los motivos detrás de su veneración como uno de los santos sufíes más relevantes de su época y hasta la actualidad. Dado que consideramos esta figura como una huella viva que dejó la cultura andalusí en la cultura de un país árabe, en este caso Egipto, los recursos utilizados para la investigación abarcan la información facilitada en ambas lenguas, árabe y español.

Enfoque didáctico y cultural

Refranero mediterráneo. Estudio sobre el quehacer paremiológico español-árabe como referente de los universales fraseológicos

(por Tarek Shaban Mohammad Salem)

Dentro de la identidad cultural, cada comunidad lingüística posee un cúmulo de conocimientos e imaginarios colectivos, categorizaciones y conceptualizaciones semejantes. Los refranes, como un aspecto fraseológico que refleja dicha identidad, son fruto de la relación intercultural y reflejen contrastes y similitudes entre comunidades que emplean lenguas diferentes. Sin embargo, la existencia de refranes en las diversas lenguas nos hace pensar que bien pudiera haber características comunes, por encima de las diferencias lingüísticas sistemáticas y que sería interesante determinar. El objetivo de este trabajo es arrojar luz sobre la equivalencia total en el refranero español- árabe como dos lenguas de dos grandes comunidades del Mediterráneo; además de demostrar que este tipo de lenguaje comunicativo constituye un fenómeno universal. Esta investigación concluye que la cercanía cultural entre ambas comunidades mediterráneas es referente a la multiculturalidad de sus lenguas e implica una mayor existencia de correspondencias formales o literales.

Lenguas interculturales del Mediterráneo. El inglés de Gibraltar desde un enfoque didáctico

(por Clementina Persaud)

La historia lingüística de Gibraltar es tan fascinante como la propia historia de este territorio como un lugar con una posición geográfica única. A lo largo de los siglos, Gibraltar ha sido habitada por diversas culturas y civilizaciones, cada una de las cuales ha dejado su huella y su impronta en el lenguaje hablado en la región. Distintas civilizaciones con sus propios códigos lingüísticos y comunicativos que han dado forma a su identidad única, desde los fenicios y cartagineses, seguidos por la ocupación romana, cuando la Roca era conocida como Mons Calpe. Según datos históricos documentados, estas civilizaciones

dejaron una influencia lingüística limitada en la región, aunque es probable que algunos términos y expresiones hayan sido adoptados de estas culturas. En la actualidad, en Gibraltar, se hablan varias lenguas debido a su rica historia multicultural y a su estatus como territorio británico en el sur de la Península Ibérica. Las lenguas más importantes habladas en Gibraltar son el inglés, que se considera la lengua oficial y administrativa y se utiliza, asimismo, en la educación, en los organismos gubernamentales, los negocios y en la mayoría de las interacciones formales. Mientras, el español se utiliza principalmente como lengua informal para las comunicaciones cotidianas y sociales. Otro lenguaje comunicativo en Gibraltar es el *yanito* y que se considera la lengua propia del lugar. Los habitantes de Gibraltar alternan el español y el inglés, mezclados con unidades léxicas que son consecuencia de la combinación de ambos idiomas, junto a la utilización de palabras de otras lenguas. En este trabajo, vamos a tratar cuestiones relacionadas con el *yanito* desde un enfoque didáctico aplicado a la interpretación bilateral o de enlace inglés-español en la que el cambio de código es fundamental para una buena realización de un encargo profesional. Nos centraremos concretamente en cómo trabajar las distintas competencias que necesita el/la intérprete para la realización de una traducción a vista (TaV) y aplicar los principios del cambio de código al diseño de materiales para el aula.

Lenguaje jurídico de los países del Mediterráneo.

Los ordenamientos jurídicos de la construcción y reforma de los buques de pesca de Marruecos

(por Reda Hafi di Benbaiz)

Muchos países del Mediterráneo tienen una larga historia de influencia romana y, en algunos casos, también de influencia islámica. Esto puede reflejarse en el lenguaje jurídico, con la presencia de términos legales en latín o árabe, dependiendo de la región. Por otro lado, El lenguaje jurídico tiende a ser formal y complejo, con un uso abundante de términos técnicos y jurídicos específicos. Esto puede dificultar la comprensión para aquellos que no están familiarizados con el sistema legal en cuestión. Asimismo, el Derecho, en tanto que ámbito

especializado, se presenta como un sistema configurado por normas ligadas a un discurso, y éste a una sociedad concreta con una historia propia y unas características culturales determinadas. Así pues, el sistema jurídico de una nación suele ser una manifestación de su ideología, de su modo de vivir, de su proceso histórico y cultural, lo que le confiere un carácter particular que tiene clara traducción en los fenómenos de polisemia y sinonimia, muy al uso en el lenguaje manejado por los juristas.

Este trabajo forma parte de una investigación a modo de análisis comparativo que estudia el lenguaje de los textos jurídicos de los países del Mediterráneo, en este caso se tratarían textos pertenecientes a las reformas de buques de pesca en Marruecos y España.

Enfoque histórico y cultural

Séfaradisme sur la rive occidentale de la Méditerranée

Le rétablissement de la communauté juive dans la Séville d'Alphonse XIII

SEFARDISMO EN LA RIBERA OCCIDENTAL DEL MEDITERRÁNEO:

EL RESTABLECIMIENTO DE LA COMUNIDAD JUDÍA EN

LA SEVILLA DE ALFONSO XIII

José Cruz Díaz

Universidad de Sevilla

Résumé

L'objectif principal de ce travail est de revisiter les débuts de la première communauté juive légalement constituée en Espagne depuis l'expulsion décrétée en 1492, celle de Séville. Il est divisé en trois parties. La première présente le processus de conformation de la diaspora séfarade dans tout le bassin méditerranéen, à la suite des différentes vagues migratoires en provenance de la péninsule Ibérique, ainsi que les espaces de contact entre les Espagnols et les Séfarades en dehors de leurs frontières. La deuxième partie se concentre sur l'histoire locale des Juifs sévillans, de la fin du Moyen Âge jusqu'à l'abolition définitive de l'Inquisition en 1834. Enfin, la dernière partie aborde la constitution de la communauté au début du XX^e siècle, en mettant l'accent sur le contexte social et politique qui y a conduit et le facteur humain qui y a pris part, principalement d'origine maghrébine.

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo principal revisar los inicios de la primera comunidad judía constituida legalmente en España

desde la expulsión decretada en 1492, la de Sevilla. La primera parte muestra el proceso de conformación de la diáspora sefardí a lo largo de toda la cuenca mediterránea, como resultado de las diferentes oleadas migratorias procedentes de la Península, así como los escenarios de los primeros contactos entre españoles y sefardíes más allá de sus fronteras. La segunda parte pone el foco en la historia local de los judíos sevillanos, desde la Baja Edad Media hasta la abolición definitiva de la Inquisición en 1834. Finalmente, la tercera parte aborda la constitución de la comunidad a comienzos del siglo XX, con especial dedicación al contexto social y político que la propició y al factor humano, de procedencia mayoritariamente magrebí, que la protagonizó.

I. Premiers contacts avec la diaspora séfarade au Maghreb

Le poids historique de la culture juive espagnole se concentre dans un seul terme : Séfarade. La séfarade (en hébreu : סְפָרַדִּים) représente l'une des branches les plus importantes du judaïsme et, comme son nom l'indique, il évoque un lieu d'origine : la péninsule Ibérique.

En effet, pendant l'Antiquité et le Moyen Âge, les Juifs faisaient partie de la société péninsulaire, intégrés dans les zones de domination chrétienne et islamique, dans un contexte politique en constante évolution. « Dos culturas y tres religiones », soulignent les historiens¹. Un modèle de société qui, malgré l'apparente solidité de ses affirmations idéologiques, ne doit pas être idéalisé comme un espace propice à la cohabitation des groupes ayant des religions et des cultures différentes, mais plutôt comme une coexistence difficile, « salpicada de incidentes y marcada por el signo de la desigualdad jurídica, la negación del *convivium* [...] y la negación radical del *connubium* »².

Ce qui ne peut cependant pas être remis en question, c'est qu'en 1492, les souverains catholiques, Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille, décrètent l'expulsion des Juifs qui ne voulaient pas se convertir au catholicisme. Cette mesure s'inscrit dans l'œuvre d'homogénéisation, d'unification culturelle, qui se manifeste notamment dans la question religieuse et qui se termine en 1609-1613 avec l'expulsion des Morisques. Entre rester dans leurs villages, conserver leurs commerces et leur patrimoine, même au prix de l'adhésion au catholicisme, ou s'exiler, il semblait y avoir un choix cruel à faire : conserver leur statut de Castellans ou d'Aragonais, ou rester Juifs. C'est ici que se trouvent les bases de l'unicité identitaire caractéristique de la modernité européenne, qui n'est ni spécifique ni exclusive à la Couronne espagnole, mais qui la définit autant qu'une autre. La lutte contre l'hétérodoxie religieuse, ravivée tout au long du XVI^e siècle par la présence de

¹ Vid. Mikel de Epalza, « ¿Tres culturas o tres religiones? », *Encuentro islamo-cristiano*, no. 164 (1985), 1-6.

² Antonio Domínguez Ortiz, « Las “Tres Culturas” en la Historia de España », dans Eloy Benito Ruano et al., *España. Reflexiones sobre el ser de España* (Madrid : RAH, 1997), 184.

centres luthériens à Séville et Valladolid, puise ses sources et consolide le modèle dans l'esprit et le cœur du peuple, y compris des classes dirigeantes. «Peuple », bien sûr, au sens de communauté de fidèles, puisque l'identification fidèle catholique-sujet du roi doit être totale : « un rey, una ley, una fe »³. Ainsi, la nouvelle monarchie autoritaire crée un processus d'identification assimilateur entre la Couronne, le royaume et le peuple, dans lequel la religion sert d'élément d'union.

Cependant, la valeur extraordinaire du séfaradisme réside dans sa capacité à rester fidèle à deux identités : juive et espagnole. Ce fait en fait un pilier digne d'être étudié. Le Juif expulsé comprend qu'il ne s'agit pas de réalités incompatibles, ni même distinctes. Il est certes Juif, mais pas moins Castillan ou Aragonais que les autres. L'obligation de porter des signes distinctifs sur ses vêtements témoigne de son degré d'intégration dans la société à laquelle il appartient et de son lien avec la terre ancestrale. Ce processus d'intégration s'étend également à la pratique de sa foi. Un judaïsme aux racines ibériques, imprégné des traditions locales. En somme, un judaïsme hispano-portugais qui a survécu, malgré des vicissitudes historiques implacables (notamment celles de la Shoah), jusqu'à nos jours.

Effectivement, le sentiment d'appartenance à une nation n'a pas éclipsé le lien, d'abord politique et de voisinage, puis affectif, avec Séfara, peut-être parce que, en tant qu'élément fondamental de la définition et de la cohésion de l'identité personnelle et culturelle, l'un est devenu inséparable de l'autre. L'épanouissement d'un âge d'or, d'abord en al-Andalus, puis dans les royaumes chrétiens (XI^e-XIII^e siècles), ainsi que le dynamisme de ce peuple, ont certainement contribué à ajouter à son prestige bien mérité la haute estime qu'il avait de lui-même, se considérant de lignée seigneuriale, en tant que descendant de la tribu de Juda et de la ville de Jérusalem.

Il est donc compréhensible que l'expulsion de 1492 soit considérée comme la plus traumatisante de toutes. Les Juifs avaient déjà été

³ Le principe selon lequel la communauté politique est fondée sur l'unité de la foi est exprimé par Luther dans la formule *cuius regio, eius religio* (*An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520).

expulsés d'autres royaumes européens dès le XIII^e siècle, mais, dans aucun d'entre eux, leurs communautés n'avaient connu la prospérité et le développement qu'elles avaient atteints à la péninsule. Il ne faut pas oublier que les royaumes chrétiens ibériques comptaient la plus grande population juive d'Europe. Les chiffres varient entre 40 000 et 350 000 âmes⁴, bien que des estimations plus conservatrices situent le nombre de Juifs autour de 100 000. Les *juderías* (quartiers juifs) les plus peuplés (entre 1 000 et 3 000 personnes) étaient ceux de Tolède, Cordoue, Burgos, Séville, Lucena, Grenade et Murcie en Castille ; et Saragosse, Tudela, Barcelone et Valence dans la Couronne d'Aragon⁵. Dans les centres urbains, les Juifs représentaient un pourcentage relativement élevé (environ 10 %), mais dans les petites villes, les pourcentages étaient souvent faibles (1 % ou moins)⁶.

En raison du haut degré de développement de leurs capacités communautaires, les exilés d'Espagne et leurs descendants n'ont pas cherché à s'intégrer dans les communautés juives des lieux de destination, dont les membres étaient considérés comme des *forasteros* (étrangers) ou, en tout cas, des hérétiques. Lorsqu'ils en ont eu l'occasion, ils ont fondé leurs propres communautés, à la façon des conseils des villes chrétiennes de la péninsule⁷. Au contraire, on peut affirmer que, dans

⁴ Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, t. 1 (Madrid: Istmo, 2000), 198 et s.; Henry Kamen, "La expulsión. Finalidad y consecuencias", dans Elie Kedourie, éd., *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492* (Barcelona: Crítica, 1992), 73 et s.; Isidore Loeb, "Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Âge", *Revue d'Etudes Juives*, no. 14 (1887), 161-183.

⁵ Luis Suárez, "Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión", *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 1 (1992), 27; et *La expulsión de los judíos de España* (Madrid: Mapfre, 1991), 335 et s.

⁶ José Ramón Hinojosa Montalvo, "Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión", dans María Desamparados Martínez San Pedro, coord., *Los marginados en el mundo medieval y moderno* (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000), 35.

⁷ « Durant longtemps, ils organisent leur communauté de manière autonome. Ils ne se joignent pas aux communautés autochtones. Ils impriment séparément leurs livres de prières. Chaque congrégation se fait un devoir de préserver son individualité et ses particularismes » (Victor Malka, *Les Juifs sépharades* [Paris: PUF, 3^{ème} éd., 1997], 27).

de nombreux cas, les traditions séfarades ont été adoptées, en tout ou en partie, par les communautés autochtones⁸.

Enfin, en raison de leur prestige bien mérité, partout où ils sont allés, ils ont été bien accueillis par les autorités locales. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, après l'expulsion, la Rome théocratique les a accueillis à bras ouverts. Les castillans et les aragonais ont choisi différentes destinations. Les castillans se sont principalement dirigés vers le Portugal et le Maroc, tandis que les aragonais ont choisi la Navarre, l'Afrique du Nord, l'Italie, les Balkans et finalement l'Empire ottoman. Dans l'Empire ottoman les Juifs ont bénéficié d'un statut semi-autonome qui leur permettait de maintenir leurs coutumes, de disposer d'une synagogue, d'occuper des postes importants dans l'administration du sultan et, en général, de vivre dans des conditions favorables. Dans tout l'Empire (y compris en Palestine, bien que dans une moindre mesure), ainsi qu'en Afrique du Nord et en Grèce, la langue judéo-espagnole n'a jamais cessé d'être parlée. Contrairement à d'autres traits culturels (vêtements, gastronomie, fondements des relations intra et intercommunautaires, etc.), le ladino et, par extension, la tradition de la littérature séfarade, se sont révélés bien plus que de simples instruments de communication. Ils ont acquis une valeur symbolique, renvoyant à une mémoire, une histoire, une nostalgie collective de l'Autre absent qui, explique Yehoshua, « pervivirá durante generaciones y daría lugar a una tolerancia muy respetuosa con la diferencia »⁹.

Nonobstant, la région qui a accueilli le plus grand nombre d'expatriés est le Maghreb, en raison de la proximité géographique, bien sûr, mais aussi à cause des traditions et du mode de vie similaire de ses habitants. Les exilés ont sans doute subi les conséquences de l'instabilité quasi endémique de ces sultanats, toujours traités avec le mépris qu'ils inspiraient, comme tous les *dhimmis*. Ils étaient contraints de porter des vêtements et des couvre-chefs distinctifs, et dans certaines

⁸ Juifs autochtones ou *tochavim*, par opposition aux *megorachim* (expulsés).

⁹ Abraham B. Yehoshúa, "La identidad del judío sefardí : más allá del folclore", *Quaderns de la Mediterrània*, n° 14 (2010), 257.

villes, ils devaient marcher pieds nus. Ils étaient également soumis à un système de règlements stricts qui leur interdisaient de monter à cheval ou de construire des lieux de culte. En outre, ils étaient soumis à des taxes supplémentaires, comme la *jizya*, une taxe spécifique imposée aux non-musulmans. Tout manquement à ces règles pouvait entraîner des sanctions sévères, voire la peine de mort, en particulier en cas d'agression envers des musulmans.

Malgré tout, ils ont réussi à prospérer sur une longue période. Ainsi, lorsque les Espagnols ont pris le contrôle de *plazas* (villes) importantes et de *presidios* (garnisons) dans la région, ils ont pris contact avec eux : Oran, Ceuta, Tanger, Larache, Mazagan. Ils n'ont pas été évacués, grâce surtout à leurs aptitudes commerciales et diplomatiques, leur connaissance du pays et leurs qualités d'interprète. Il faut se rappeler que dans les territoires conquis les envahisseurs espagnols étaient inférieurs en nombre et en ressources. Les objectifs et les besoins des troupes stationnées déterminent la valeur des communautés séfarades pour l'Espagne, et vice versa. Par conséquent, en ce qui concerne la frontière de l'au-delà, les intérêts évangéliques sont relégués au second plan au profit des intérêts militaires, politiques et des relations économiques.

Les historiens s'accordent à dire qu'au cours du XVI^e siècle les intermédiaires séfarades de la région ont joué un rôle essentiel dans le développement du circuit commercial de la Méditerranée occidentale¹⁰. Ils ont utilisé leurs réseaux de parenté, non seulement avec d'autres Juifs, mais aussi avec des crypto-Juifs. Les autorités, quant à elles, en étaient conscientes et n'ont pas hésité à en tirer profit. Elles ont établi une relation symbiotique avec eux, car les impôts (indirects) liés aux activités commerciales constituaient une source de revenus complémentaire. Deux autres facteurs ont également joué un rôle important : le conflit militaire entre la Monarchie espagnole et la République des Provinces-Unies et, en outre, la présence croissante de navires et de marchandises britanniques en Méditerranée,

¹⁰ Ce circuit, à la fois licite et illicite, est devenu spectaculairement actif tout au long du XVIII^e siècle, se connectant aux ports importants de l'Atlantique.

stimulée par la cession de Tanger à l'Angleterre en 1661¹¹. C'est dans ce contexte que le trafic de marchandises avec la péninsule n'a pas été interrompu, à l'exception d'interdictions temporaires et partielles d'un côté ou de l'autre, qui ont coïncidé avec des périodes occasionnelles de confrontation entre la Couronne espagnole et les territoires d'Afrique du Nord sous sa domination.

L'expulsion des *plazas* espagnoles n'a lieu qu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, lorsque les services des Hébreux n'ont plus été aussi valorisés et que les bénéfices de leurs activités ont commencé à susciter la jalousie des Espagnols qui y étaient stationnés. La première expulsion, celle d'Oran, a eu lieu en 1669, bien qu'après sa reconquête en 1732, les Juifs aient à nouveau été autorisés à s'y installer. Ils ont ensuite été expulsés de Ceuta et de Melilla.

La Loi du 18 mai 1863, qui déclare Ceuta, Melilla et les îles Chafarinas ports francs¹², a permis l'accès et l'installation définitive de nouvelles communautés. Dans les années 1860, des familles juives de Gibraltar et de Tétouan se sont regroupées et ont créé la communauté de Ceuta, qui existe aujourd'hui. Les premiers à arriver à Melilla ont été les frères Menajen et Aarón Obadía, qui ont loué une maison située rue del Horno le 31 août 1864. La famille Salama a construit la première synagogue en 1866. Ils ont été suivis par d'autres, pour la plupart originaires du Maroc. L'*información ad perpetuam*, prévue par la Loi de Procédure Civile, a permis à chacun de se régulariser. Le protocole approuvant les *informaciones* octroyait un document notarié personnel et non transférable. Salafranca Ortega rapporte quatre de ces documents, tous datés de 1874. Le recensement de

¹¹ Dans le cadre de la dot de Catherine de Bragance pour son mariage avec Charles II, une importante colonie de Juifs européens s'installe à Tanger. Après la signature de la Paix de 1680, Abraham Cohen, un rabbin d'Amsterdam, les rejoint (Tito Benady, "Las comunidades del norte de Marruecos", dans Henry Méchoulan, dir., *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, 1492-1992 [Madrid: Trotta, 1993], 507-514).

¹² *Ley declarando puertos francos a los de las plazas de Ceuta, Melilla é islas Chafarinas, y más que expresa* (*Gaceta de Madrid*, no. 140, du 20 mai 1863). Voir Baldomero Donnet Pareja, "Los puertos de España en África", *Revista de Obras Públicas*, no. 1933, Année LX (1912), 489. La déclaration de port franc a été étendue en 1872 à Peñón de Vélez et Alhucemas, tous deux sous la juridiction de Melilla.

Melilla de 1880 donne un solde de 50 habitants juifs, 31 hommes et 19 femmes¹³.

L'origine gibraltarienne de nombre d'entre eux n'est pas un hasard. À la suite de l'occupation du rocher par les forces anglo-allemandes en juillet 1704, cette petite ville devient, contrairement aux stipulations d'Utrecht¹⁴, le foyer de la première communauté juive sur le sol ibérique depuis la conversion massive décrétée par Manuel Ier, roi de Portugal. Descendants d'exilés qui ont quitté l'Espagne en 1492, ils viennent de Barbarie et de l'intérieur du nord du Maroc. Fierro note que « son (...) estos judíos sefardíes quienes mantendrían el español en los primeros años tras la toma »¹⁵.

En moins d'une décennie, les Juifs représentaient un tiers de la population gibraltarienne. Une liste des loyers établie par la *Royal Navy* en 1712 révèle des informations utiles sur leurs origines. Bien que la majorité d'entre eux soit originaire du nord du Maroc, principalement de Tétouan, ils comprennent les deux fils du rabbin londonien David Nieto (Isaac et Phineas), les frères Cardozo du Portugal et quelques Juifs de Livourne¹⁶. Les archives révèlent également la présence de convertis espagnols ayant l'intention de se reconverter au judaïsme ou, éventuellement, d'y revenir.

¹³ Jesús F. Salafranca Ortega, "Los orígenes de la comunidad judía de Melilla", *Raíces*, no. 12 (1992), 55-57.

¹⁴ L'article X du traité du 13 juillet 1713 établit, entre autres, l'engagement de la reine Anne, à la demande de Philippe V d'Espagne, de ne pas permettre « por motivo alguno que judíos ni moros habiten ni tengan domicilio en dicha ciudad de Gibraltar [...] ». Promete también su Majestad la reina de la Gran Bretaña que a los habitantes de la dicha ciudad de Gibraltar se les concederá el uso libre de la religión católica romana » (Alejandro del Cantillo, *Tratados, Convenios y Declaraciones de Paz y de Comercio, que han hecho con las potencias extranjeras, los monarcas españoles de la Casa de Borbón, desde el año 1700 hasta el día* [Madrid: Imprenta de Alegria y Charlain, 1843], 75).

¹⁵ Eduardo Fierro Cubiella, *Aproximación a un estudio sociolingüístico y cultural de la Roca* (diciembre 1984) (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1997), 42.

¹⁶ *Public Record Office, Colonial Office*, 91, 1.

En los primeros años del siglo [XVIII^e] llegaron a la roca dos fugitivos de una comunidad secreta sevillana. Rabí Abraham, médico, murió al poco tiempo, pero su compañero Martino (David) Sánchez llevó una vida aventurera y fue bautizado por la Inquisición en Malta en 1724¹⁷.

Après l'expulsion d'environ 300 individus en 1717, un traité avec le Maroc quatre ans plus tard, coïncidant avec le début de nouvelles hostilités avec l'Espagne, garantit leur installation stable¹⁸. La première synagogue permanente, appelée *Shahar Hashamayim*, est construite par Isaac Netto avec la permission des autorités en 1724. En 1750, la communauté obtient du gouverneur Bland sa première constitution interne. Aujourd'hui, elle compte environ 650 personnes et comprend quatre synagogues, un *kollel*, une école et une maison pour personnes âgées.

2. Séville et les Juifs : une histoire parsemée de troubles

Depuis la reconquête de la capitale andalouse par les troupes de Ferdinand III en 1248, l'histoire des relations de la ville avec les Juifs a été une histoire d'ombre et de lumière. On sait bien que, après son entrée triomphale à Séville, les notables juifs sont allés à la rencontre du roi pour lui donner les clés de la juiverie. En raison de la nécessité de repeupler les territoires reconquis, ils sont traités avec indulgence et autorisés à rester dans leurs maisons et conserver leurs commerces.

Si les rois se montrèrent tolérants envers les Musulmans, ils les furent encore davantage [sic] envers les Israélites. Grâce à l'influence exercée par des puissantes familles

¹⁷ Tito Benady, "Gibraltar, Menorca, Malta", dans Henry Méchoulan, dir., *Los judíos de España...*, 318.

¹⁸ Le texte original espagnol du traité signé par George Ier de Grande-Bretagne et Mulay Ismail, sultan de Fès et du Maroc, peut être obtenu auprès du *Public Record Office, Colonial Office*, 91, 7.

qui demeuraient dans la juiverie, entre autres, celles des Alfakahn, dont l'ascendant était d'autant plus considérable qu'elle possédait dans son sein le médecin de San Fernando, Jedudah-ben-Josef¹⁹.

Dès les années suivantes, ce climat de relative tolérance favorise l'arrivée à la ville de nombreuses familles. En 1253, en violation du Droit canonique et compte tenu de l'interdiction de construire de nouvelles synagogues décrétées par les *Partidas*²⁰, Alphonse X donne à la *aljama* (communauté juive locale) trois mosquées pour qu'elles soient réutilisées comme synagogues, y compris ce qui deviendra la synagogue principale, aujourd'hui l'église de Santa María de las Nieves (Sainte-Marie des Neiges, plus connue sous le nom Sainte-Marie *la Blanche*). En outre, lors de la répartition de la ville, qui a été achevée par le roi lui-même, les fonctionnaires et les courtisans juifs reçoivent des propriétés dans la ville et ses environs.

La mayoría de los judíos que se beneficiaron de aquellas donaciones eran originarios de Toledo. (...) A parte de éstos, se quedaron también en Sevilla buena parte de los judíos que vivían allí antes de la conquista²¹.

La politique d'acceptation et de protection royale permet à la communauté juive de s'étendre. Pendant des décennies, Séville est devenue un refuge, un lieu de salut pour de nombreux Juifs fuyant les territoires reconquis sur l'Islam. Mais au XIV^e siècle, la communauté commence à connaître des années sombres, harcelée par la propagande anti-juive, très vivace principalement dans les couches les plus populaires de la société chrétienne.

Le tournant se produit en 1391. Cette année-là débute un pogrom aux effets dévastateurs. L'instigateur n'était autre que le célèbre Ferrán

¹⁹ Mario Méndez Bejarano, *Histoire de la juiverie de Séville* (Madrid: Editorial Ibero-Americano-Americana, 1922), 57.

²⁰ Partida VII, Titre XXIV, loi IV.

²¹ Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Zaragoza: Riopiedras, 1998), 128.

(Ferdinand) Martínez, chanoine de Sainte-Marie, archidiacre d'Écija et vicaire général (siège vacant) de l'archevêché de Séville. Depuis 1370, ses prédications contre les Juifs attirent l'attention des autorités civiles et religieuses, qui y voient une menace sérieuse pour l'ordre public et la paix sociale²². Mais ni les remontrances du Saint-Siège, ni les exhortations royales, ni la suspension *a divinis* du chapitre métropolitain ne parviennent à le faire taire. Profitant de la vacance du pouvoir causée par la mort de l'archevêque et du roi Jean, il envoie le 8 décembre 1390 aux prélats de Santa Olalla de la Sierra un *albalá* (brevet) qui, sous peine d'excommunication, ordonne l'effondrement de la synagogue et la saisie des biens des Juifs. Après l'exécution de l'ordre, les conséquences ne se sont pas fait attendre. La foule incontrôlée détruit tous les quartiers juifs de l'archevêché, en commençant par Séville et en s'étendant à Carmona, Alcalá de Guadaira et Écija, puis aux villages de la Sierra Nord, tertre surélevée sur le Guadalquivir, notamment Cazalla et Frenegal.

La grande *aljama* de Séville est mise à sac le 6 juin 1391. Face à la passivité des autorités locales, une masse nombreuse de fidèles, dirigée par l'archidiacre lui-même, assaille et détruit le quartier juif, aujourd'hui connu sous le nom Sainte-Croix. Deux synagogues sont converties au christianisme et plusieurs maisons ainsi que des bâtiments abritant des institutions communautaires sont brûlés. L'émeute tue 400 personnes (environ 10 % de la communauté), tandis que les femmes et les enfants sont vendus comme esclaves. Seuls sont sauvés ceux qui parviennent à fuir à temps et ceux qui demandent le baptême à genoux.

Malgré la cruauté de l'épisode, Séville n'est que le début. La révolte se répand rapidement dans la vallée du Guadalquivir et, de là, dans toute la Castille. En quelques semaines, des dizaines de milliers de Juifs -environ un tiers de la population du royaume- sont tués. Un autre tiers fuit en Navarre, en France ou au Portugal. L'Aragon est

²² Voir Antonio Collantes de Terán Sánchez, "La difícil convivencia de cristianos, judíos y mudéjares", dans Ana Santana Falcón, coord., *De la muerte en Sefarad. La excavación arqueológica en la nueva sede* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 1995), 55 et s.

également touché par les révoltes, bien que son monarque, Jean Ier, parvienne à apaiser partiellement la vague de terreur.

Le judaïsme péninsulaire ne s'est jamais vraiment remis de ce coup dur. L'antisémitisme populaire avait réussi à convertir au catholicisme, par la terreur, des dizaines de milliers de personnes. Pire encore, car les conversions massives s'accompagnent d'un nouveau facteur qui aggrave la situation délicate des *aljamas* : à mesure que le nombre de Juifs diminue, leur contribution aux Trésor Public diminue également, laissant les monarques sans raison de les défendre. C'est ainsi que le « problème juif » évolue vers le « problème *converso* »²³.

Immédiatement, pour préserver la pureté religieuse des convertis, une deuxième campagne de conversions commence en Aragon²⁴. Elle s'accompagne d'une batterie de mesures de ségrégation, promues dans le but soit de protéger les Juifs, soit de les éloigner des convertis, en raison du risque de contamination religieuse que, aux yeux des autorités, leur présence représentait pour les nouveaux chrétiens²⁵.

Cependant, comme déjà anticipé, le déclin du judaïsme tout au long du XV^e siècle fait place à l'aversion et à la suspicion envers les convertis. Nombre d'entre eux ont commencé à être harcelés par leurs frères de foi, qui ont rapidement émis de doutes quant à la sincérité de leur nouvelle affiliation religieuse. Une autre accusation fréquente à leur rencontre, malgré la batterie de mesures de ségrégation adoptées, c'est qu'ils n'ont jamais rompu les liens avec la communauté juive. C'est ainsi qu'est né le « crypto-judaïsme », un phénomène qui modifie le

²³ Dans ce contexte, les *conversos* étaient des Juifs contraints à se convertir au catholicisme, accusés de pratiquer le judaïsme en secret.

²⁴ Font partie de cette campagne le programme de prosélytisme du côté de l'Église, mené par des personnalités telles que Vincent Ferrer, qui aurait converti des milliers de Juifs entre 1407 et 1415, ainsi que les *disputas*, qui n'étaient plus depuis longtemps de simples exercices dialectiques entre théologiens et savants des deux religions, comme celle de Tortosa (1413-1415).

²⁵ Par exemple, en Aragon, Martin Ier décrète la ségrégation des Juifs de Calatayud en 1398. En Castille, l'*Ordenamiento* ou *Cortes* de Valladolid de 1405 est adopté, ainsi que les *Ordenanzas de Ayllón* (1412), qui établissent un statut juridique extraordinairement restrictif par rapport à la situation antérieure.

mot « converti » pour décrire ceux qui, en réalité, ne sont jamais partis ou qui, après l'avoir fait, sont revenus à la pratique cachée des rites juifs : les « crypto-Juifs » ou les « marranes ». Plus que tout autre facteur, le crypto-judaïsme est à l'origine des statuts de pureté du sang et de la fondation du Saint-Office, qui visaient tous deux à protéger l'intégrité des *cristianos viejos* (vieux chrétiens, par opposition aux nouveaux, qu'on appelle *anoussim* en hébreu).

Grâce à une bulle papale du 17 septembre 1480, les Rois Catholiques nomment les premiers inquisiteurs, Miguel de Morillo et Juan de San Martín. Ils commencent leur activité à Séville, considérée comme un foyer de faux convertis.

Se cuenta que un dominico sevillano, Alonso de Ojeda, estaba obsesionado por perseguir (...) a los falsos conversos. Entre 1477 y 1478 Isabel visitó Sevilla, y Ojeda debió informarle de una situación que él consideraba inadmisibile. Aunque fuera después de que la reina se marchase de la ciudad, este dominico tuvo la suerte de poder demostrar la celebración de rituales judaicos por parte de conversos (...). Sus pruebas, acompañadas de informes concluyentes en el mismo sentido del arzobispo de Sevilla, y del prior de un convento dominico de Segovia, mostraban que no sólo en la ciudad del Guadalquivir, sino en toda Andalucía y también Castilla, se practicaba lo mismo entonces en secreto²⁶.

L'actuel couvent de Sainte-Madelaine et son église occupent le site de ce qui fut le premier siège inquisitorial moderne jusqu'à son transfert au château de Saint-Georges : l'ancien monastère dominicain de *San Pablo el Real*. Le premier autodafé, aussi appelée *sermo generalis*, s'est tenu sur la place de Saint François, située au centre de la ville, le 6 février 1481. Il y a eu six condamnations à mort pour le crime d'hérésie judaïsante. En 1484, une *Junta Magna* (grande assemblée de théologiens, canonistes et légistes), tenue dans la ville, approuve

²⁶ Alfredo Alvar Ezquerro, *La Inquisición española* (Madrid: Akal, 2001), 11.

les premières règles inquisitoriales, élargies par la suite sous le nom d'*Instrucciones Antiguas*. Jusqu'en 1516, le tribunal dirige son action, presque exclusivement, contre les judaïsants. De nombreux convertis quitteront la ville²⁷.

L'histoire de l'Inquisition, marquée par la violence et l'intimidation, ne prend fin que le 15 juillet 1834, lorsque la reine Isabelle II décrète son abolition définitive, après deux essais²⁸. La première abolition, datée du 4 décembre 1808, est décrétée par Napoléon Bonaparte, de sa propre main, par droit de conquête, à Chamartín, près de Madrid²⁹. La seconde est approuvée à Cadix par le Décret CCXXII du 22 février 1813³⁰.

Le 21 juillet 1814, au retour de son exil volontaire en France, Ferdinand VII rétablit le Conseil de l'Inquisition et les autres tribunaux du Saint-Office, selon les termes du monarque lui-même, car l'Espagne devait à ce tribunal « no haberse contaminado en el siglo XVI de los errores que causaron tanta aflicción á otros reynos, floreciendo la nación al mismo tiempo en todo género de letras, en grandes hombres y en santidad y virtud »³¹. Séville prend parti pour le rétablissement de l'absolutisme et du Saint-Office à la première occasion, le 6 mai, avant que le manifeste historique du 4 mai ne soit connu. Dans celui-ci, le *Deseado* déclarait la Constitution de Cadix et les dispositions des Cortès libérales nulles et « de ningún valor y efecto »³². Amador de los Ríos raconte ainsi l'épisode :

²⁷ La dernière exécution a également eu lieu à Séville le 24 août 1781. La victime, une religieuse aveugle nommée María de los Dolores López, a été exécutée par garrot puis brûlée sur un bûcher.

²⁸ Et même un troisième, bien qu'implicite, par le biais de l'article 98 de la Constitution de Bayonne. Sur ce point, voir mon étude "El Estatuto de Bayona de 1808, ¿primera abolición de la Inquisición española?", dans Ana Fernández Coronado et al., coords., *Libertad de conciencia, laicidad y Derecho* (Cizur Menor: Civitas-Thomson Reuters, 2014), 716-744.

²⁹ *Gaceta de Madrid*, 11 décembre 1808.

³⁰ *Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes Generales y Extraordinarias desde 24 de mayo de 1812 hasta 24 de febrero de 1813*.

³¹ *Gaceta de Madrid*, 23 juillet 1814.

³² Le manifeste est publié dans la *Gaceta de Madrid* sept jours plus tard, le 11 mai.

Al siguiente día fué conducido procesionalmente el pendón del Santo-Oficio, que conservaba un familiar, llamado don Juan García de Neyra, á las casas que habia ocupado aquel Tribunal, con grande y solemne acompañamiento. De allí, acrecentada la comitiva, que presidia el Arzobispo de Laodicea, don Juan Acisclo de Vera, pasó la procesión á la Catedral, donde se entonó el Te Deum. Las casas de la carrera se iluminaron y colgaron lujosamente³³.

C'était une réponse spontanée du peuple. Il n'y a rien d'étrange. Dans son ouvrage *An Historical Review of the Spanish Revolution* (1822), le voyageur Blanquiere rend compte de la tendance naturelle à l'absolutisme non seulement de l'aristocratie espagnole, mais aussi des classes défavorisées, par opposition à la bourgeoisie, qui était partisane du libéralisme³⁴. Domínguez Ortiz fournit une réflexion très lucide sur la question :

La Inquisición se había convertido en algo normal dentro de la vida española. Lo que para los extranjeros era motivo de asombro y horror los españoles lo aceptaban como la cosa más natural. Es significativo que durante las revueltas de 1652 las turbas, dueñas de las calles de Sevilla, que habían asaltado todas las prisiones de la ciudad, respetaron las de la Inquisición, lo que demuestra el respeto, rayano en el terror, que inspiraba. No sería exacto decir que la Inquisición era impopular (...). Hasta ha llegado a sostenerse que el pueblo veía en la Inquisición un instrumento de lucha contra ciertas clases altas y contra una burguesía en gran parte con antecedentes judíos; punto de vista exagerado, pero quizás con alguna parcela de verdad³⁵.

³³ José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, t. 3 (Madrid: Imprenta de T. Fornanet, 1876), 556.

³⁴ Tiré de Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, t. 3 (Madrid: Istmo, 3ème éd., 1986), 179-180.

³⁵ Antonio Domínguez Ortiz, *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 2003), 53-54.

Le prochain chapitre de l'histoire des relations entre Séville et les Juifs sera écrit en mots moins amères. Il est examiné ci-dessous.

3. Constitution de la première communauté

Les experts confirment l'existence de vie juive à l'intérieur des frontières péninsulaires dès la seconde moitié du XIX^e siècle. On peut distinguer trois flux migratoires : 1) un petit groupe de financiers et d'industriels provenant de France et d'Allemagne qui s'installent à Madrid et dans plusieurs villes de la côte cantabrique ; 2) des réfugiés de la guerre d'Afrique, provenant du Maroc ; et 3) à partir de 1881, des Juifs qui ont fui les massacres de la Russie tsariste, provenant de l'Empire austro-hongrois et de la Turquie. Il y a peu de traces de ces trois vagues d'immigration aujourd'hui, mais on sait que Séville a été touchée par la seconde³⁶.

Caro Baroja soutient que la prise de Gibraltar par les Anglais a servi de point d'entrée dans la péninsule Ibérique à de nombreux Juifs³⁷. Le témoignage d'un libraire de Séville (comme cité dans Borrow) confirme que des Juifs venus de Gibraltar et de Tanger erraient dans la ville. En échange de leur conversion, on leur offrait une peseta par jour pendant toute l'année³⁸.

Indépendamment de la crédibilité du texte de Borrow, le bon sens nous amène à considérer qu'en raison de la pauvreté des personnes déplacées, il est très probable qu'une proportion importante de celles qui ont quitté Gibraltar étaient elles-mêmes issues de communautés nord-africaines et n'avaient pas de passeport britannique. Cependant, il faut savoir que le flux migratoire n'est pas perceptible avant le déclenchement de la première guerre du Maroc (1859-1860). À

³⁶ Danielle Rozenberg, "El "regreso" de los judíos a España. Una minoría en el proceso democrático", *Política y Sociedad*, no. 12 (1993), 91.

³⁷ Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna...*, t. 3, 29.

³⁸ George Borrow, *La Biblia en España* (Madrid: Alianza, 1983), 527.

partir de ce moment-là, le transit vers l'Espagne était souvent direct, sans escale³⁹.

Comme on le sait, les troupes d'O'Donnell sont entrées à Tétouan le 6 février 1860, où vivaient environ 6 000 Juifs. Ils ont accueilli leurs libérateurs avec jubilation, étant fatigués des attaques répétées des musulmans contre leurs quartiers, les *mellahs*⁴⁰. Le journaliste Pedro Antonio de Alarcón fait le récit de cette rencontre :

Más adelante empezaron a aparecérsenos flacas y pálidas mujeres o endeblés y afeminados mancebos, vestidos con raros trajes de vivísimos colores. Eran judíos, apostados en los huecos de las puertas y en las esquinas de las calles, para saludarnos al paso...

— ¡Bienvenidos! ¡Viva la reina de España! ¡Vivan los señores!
– gritaban en castellano aquellas gentes; pero con un acento especial, enteramente distinto del de todas nuestras provincias⁴¹.

La présence espagnole à Tétouan offre aux Juifs de la ville une période de calme et de développement économique, civique et culturel. L'augmentation de l'activité commerciale entraîne une amélioration des conditions de vie. Une administration judéo-arabe, l'*ayuntamiento*, est immédiatement créée. Des professeurs provenant de l'Espagne commencent à enseigner dans l'école dite *judeoespañola*. En conséquence, la langue vernaculaire est à nouveau influencée par le castillan⁴². Díaz-Mas écrit à ce sujet :

³⁹ Depuis la déclaration de guerre, environ 4 000 Juifs de Tétouan se sont réfugiés à Gibraltar, ainsi qu'à Oran et à Ceuta, mais en nombre plus réduit.

⁴⁰ La population musulmane de la ville a pillé le quartier juif deux jours avant l'arrivée des troupes espagnoles.

⁴¹ Pedro Antonio de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*, t. 2 (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1917), chapitre IV.

⁴² Pascale Blin, "Pour une utilisation paradoxale du judéo-espagnol comme instrument de conquête des marches extérieures de l'Espagne", *YOD: Revue des Études Hébraïques et Juives*, n° 35 (1992), 45-56.

El proceso de rehispanización de la cultura sefardí de Marruecos comienza con la toma de Tetuán por las tropas españolas en 1860 y la implantación de una administración española en la ciudad hasta 1862; aunque continúa y se acentúa en el período de las guerras de África y del Protectorado español en Marruecos entre 1913 y 1956; y que culmina con la emigración de muchos sefardíes del Magreb a España tras la independencia de Marruecos en ese año⁴³.

La continuité naturelle avec la péninsule (langue, climat, réseaux commerciaux) incite environ 600 Juifs tétouanais à s'embarquer vers les ports d'Algésiras et de Tarifa, où ils sont bien accueillis. Bien que la frustration pousse certains d'entre eux à quitter l'Espagne après quelque mois, la majorité décide de rester en Andalousie. Le recensement de la population de 1877 révèle la présence de 209 personnes à Cadix, auxquelles s'ajoutent d'autres petits groupes à Séville, Algésiras, Malaga, Huelva et Rio Tinto. À de rares exceptions près, ils ne cachent pas leur origine juive. Il s'agit principalement de Marocains qui forment un groupe homogène plus attaché à la tradition que les riches familles israélites européennes qui s'installent à Madrid et Barcelone⁴⁴. C'est ce groupe qui, en 1860, ouvre le premier lieu de culte à Séville, rue Lumbreras, après quatre siècles d'exil⁴⁵.

⁴³ Paloma Díaz-Mas, "Rojas Zorrilla y otros dramaturgos españoles en la Biblioteca de un sefardí de Gibraltar del siglo XVIII", *Revista de Literatura*, t. 69, no. 137 (2007), 139.

⁴⁴ Le terme « Israélite » suggère une nuance imaginée par les Juifs de France, dont beaucoup s'étaient convertis aux grands idéaux universels et laïques des Lumières. Ils étaient dans l'ensemble éduqués et intégrés à la vie économique et administrative du pays. Ils n'avaient pas grand-chose en commun avec les Séfarades nord-africains qui débarquaient des *mellahs* de Larache, Tétouan ou Alcazar. Ces Juifs s'identifiaient fortement à la nation française, allemande, etc., un peu à la manière du capitaine Dreyfus en France. En Espagne, ils se sont limités à faire sentir leur présence lors des grands événements religieux ou culturels juifs, à soutenir financièrement les communautés ou à intervenir en leur nom auprès des autorités civiles.

⁴⁵ Concernant son emplacement exact, Méndez Bejarano précise le numéro 9, tandis que Ysart le situe au numéro 2. Cf. Federico Ysart, *España y los judíos en la Segunda Guerra Mundial* (Barcelona: Dopesa, 1973), 28 ; Mario Méndez Bejarano, *Histoire de la juiverie...*, 237.

En 1865, cinq ans plus tard, le gouvernement a autorisé la colonie juive de Madrid à acheter des terrains pour la construction d'un cimetière, à condition qu'elle renonce à édifier des synagogues. Cette décision peut sembler surprenante, mais il convient de rappeler que la liberté de religion n'a été pleinement reconnue qu'avec l'adoption de la Constitution de 1869. L'article 21 autorisait pour la première fois l'exercice du culte, y compris le culte public, tant pour les nationaux que pour les étrangers :

La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otras religiones que la católica es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

La dernière décennie du règne d'Isabelle II a été caractérisée par des tensions entre la pensée séculaire et la tradition, la tolérance et l'intolérance. C'était une période d'instabilité politique, marquée par des gouvernements éphémères et l'échec de deux projets de Constitution. Le projet de 1856 avait explicitement reconnu la tolérance de l'exercice privé des religions minoritaires. Cependant, on constata un retour à l'article 11 de la Constitution en vigueur, celle de 1845, qui était en accord avec le Concordat de 1851 et qui prônait le principe de confessionnalisme intolérant. Cela explique, d'une part, l'interdiction d'ouvrir des lieux de culte et, d'autre part, la permissivité accordée aux colonies juives naissantes pour consolider leur implantation. Ainsi, à Séville l'exercice du culte juif était autorisé, mais avec réserve et discrétion.

Si l'incertitude du contexte politique ouvre des voies pour la normalisation du facteur juif dans la société espagnole, bien qu'encore très précaire d'un point de vue juridique, il est également juste de reconnaître le rôle important joué par l'action extérieure de la diplomatie espagnole, d'une part, dans la découverte des Séfarades hors des frontières et, d'autre part, dans la protection et l'hébergement de leurs communautés dispersées dans le bassin méditerranéen, pour des raisons humanitaires ou économiques,

tout au long de la seconde moitié du XIX^e siècle et des premières décennies du XX^e.

Par contre, aucune raison humanitaire ou pragmatique n'a conduit à la révocation explicite de l'Édit du 31 mars 1492. C'est dans ce sens que l'on peut affirmer que la Constitution de 1876 représente un frein significatif à l'évolution libérale introduite par celle de 1869. La Constitution de 1876 rétablit la confessionnalité catholique de l'État et remplace la liberté de culte par une tolérance privée envers les minorités religieuses : « no se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado » (art. 11). Une circulaire d'octobre de la même année définit les *manifestaciones públicas* comme « todo acto ejecutado sobre la vía pública o en los muros exteriores del templo y del cementerio que dé a conocer las ceremonias, ritos, usos y costumbres del culto disidente, ya sea por medio de procesiones o letreros, banderas, emblemas, anuncios y carteles ».

Or, bien que sur le plan de la politique religieuse la Constitution de 1876 représente un recul évident par rapport à celle de 1869, il est indéniable que le passage d'une tolérance *de facto* –qui caractérisait la période précédant la Révolution de 1868- à une tolérance *de jure* finira par faciliter l'arrivée des Juifs dans le pays et l'établissement de leurs petites colonies, et Séville ne fait pas exception. En tant que minorité tolérée au sein d'un État catholique, la colonie juive de Séville disposait, en 1889, d'une boucherie casher et des services d'un *mohel* (circonciseur expert). Elle comptait une trentaine de familles, toutes pieuses mais de faible statut socio-culturel. Selon Leibovici, ces familles avaient l'habitude de se réunir pour célébrer des rituels religieux et pour communiquer et interagir les uns avec les autres⁴⁶. Méndez Bejarano confirme ces informations :

⁴⁶ Sarah Leibovici, *Chronique des juifs de Tétouan* (1860-1896) (Paris: Maison Neuve et Larose, 1984), 224.

Tous les samedis, ils se réunissaient pour faire leurs prières chez un individu de leur colonie et observaient rigoureusement la fête du sabbat⁴⁷.

Au début du XX^e siècle, la communauté ne s'était que légèrement agrandie, comptant 35 familles. Parmi elles, une douzaine s'étaient installées dans le même quartier, entre la rue Feria et la rue Lumbreras, à proximité de l'Alameda de Hércules.

(...) grand nombre habite dans la rue Lumbreras, dans le quartier de la Alameda et dans la rue de la Feria. Il est curieux de constater qu'ils se sont retirés précisément du côté [sic] de la ville, opposé à celui de l'ancienne juiverie⁴⁸.

Dans son ouvrage *Espanoles sin patria y la raza sefardí*, le Dr Pulido offre un précieux tableau de la vie quotidienne de ces Juifs⁴⁹. Il souligne qu'ils se déclarent hébreux et sont d'origine marocaine. Ils manifestent le désir d'obtenir la naturalisation et enregistrent leurs enfants nés en Espagne auprès de l'état civil local, ce qui témoigne de leur volonté de s'enraciner dans le pays. Certains d'entre eux entretiennent des relations commerciales à petite échelle avec des Juifs de Tétouan et de Tanger, « siendo mayor la exportacion que la importación ». Ils se consacrent à la production de nougat et de confiseries, à la fabrication artisanale de chaussures et à la vente de bijoux lors des foires en Andalousie et en Estrémadure⁵⁰. L'auteur ajoute un autre détail non négligeable, compte tenu de son militantisme libéral dynastique :

⁴⁷ Mario Méndez Bejarano, *Histoire de la juiverie...*, 232.

⁴⁸ *Ibid.*, 235.

⁴⁹ Militant philoséfarade, imprégné d'un fort patriotisme régénérateur, Pulido a parrainé une intense campagne en faveur de l'établissement de liens commerciaux et culturels avec les communautés séfarades réparties dans de nombreuses régions bordant la Méditerranée.

⁵⁰ Ángel Pulido, *Espanoles sin patria y la raza sefardí* (Madrid: E. Teodoro, 1905), 344-346.

Son monárquicos, no existiendo más que tres ó cuatro individuos de una familia que son republicanos.
Son poco afectos a exteriorizar sus ideas políticas, pero por regla general los días de elecciones emiten sus sufragios⁵¹.

En réalité, ces Juifs ont manifesté leur adhésion à la Couronne en mai 1904, lors de la visite officielle à la ville du jeune Alphonse XIII⁵². Lorsque le cortège royal est passé près de la rue Feria, ils ont acclamé le roi en brandissant des banderoles saisissantes portant des inscriptions en espagnol et en hébreu : « ¡ Viva la reina doña María Cristina fundadora de los centros de lactancia para los niños asistidos de Madrid ! » ; « ¡ Viva el rey Alfonso XIII ! ¡ La colonia hebrea a don Alfonso ! » ; et « Bendito sea en su entrada. ¡ Bendito sea en su salida ! ». Ils ont chaleureusement accueilli le couple royal au numéro 144 de la rue mentionnée. En reconnaissance de cet accueil favorable, le monarque a offert à la communauté juive un terrain pour la construction d'un cimetière en 1923. Ce cimetière est toujours ouvert aujourd'hui et est géré par l'une des deux communautés juives actuellement établies à Séville.

Les parallèles entre cette réception et l'accueil réservé par la communauté juive de Séville à Ferdinand III en novembre 1248 sont intéressants à regarder. Les Juifs espagnols ont toujours entretenu des relations étroites avec la monarchie, bénéficiant de sa protection contre les ambitions des villes représentées aux Cortes et les excès populaires incités par des moines fanatiques et des prêtres peu scrupuleux. Au Moyen Âge, dans les royaumes chrétiens de la péninsule Ibérique, les Juifs jouissaient d'un statut public et privé particulier, basé sur le concept de *servi regis*, ce qui leur permettait de conserver leur intégrité physique, morale, leur propriété, leur liberté de culte, ainsi qu'une certaine autonomie. Considérés comme la propriété de

⁵¹ Ibid., 344-346.

⁵² Des séquences filmées de la visite sont disponibles à la Filmoteca Española, organisme chargé de préserver le patrimoine cinématographique espagnol. Certains extraits peuvent être visionnés sur YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=ijfcRdclb6k> [consulté en juin 2022].

la Couronne, ils bénéficiaient de sa protection grâce aux *cartas de seguro*⁵³. Naturellement, cette politique n'était pas tant motivée par un désir désintéressé d'aider les Juifs, mais plutôt par la défense des prérogatives royales en renforçant sa légitimité et sa souveraineté. La reine Isabelle elle-même écrit dans une lettre adressée au Conseil de Bilbao le 12 août 1490 :

Son míos, están bajo mi amparo y protección cada uno de ellos, sus personas y bienes, y les aseguro de todas y cualesquier personas, porque de derecho canónico y según las leyes de estos nuestros reinos, los judíos son tolerados y sufridos, y nos los mandamos tolerar y sufrir y que vivan en nuestros reinos como súbditos y vasallos⁵⁴.

Le témoignage du philologue Dr Yahuda, né à Jérusalem et de nationalité anglaise, corrobore les observations de Méndez Bejarano et Pulido quant au caractère pacifique de la communauté juive de Séville et, ce qui est plus révélateur, à l'absence d'hostilité de la part des Sévillans à leur égard :

Les sphères gouvernementales leur ont, à diverses reprises, donné des témoignages de leur sympathie : c'est ainsi que le gouvernement civil, le maire, l'ancien ministre De la Borbolla et d'autres notables ont assisté à la fête de la Bar Mitsva du neveu du président de la communauté, M. David Pilo⁵⁵.

Plus révélateur encore, car, malgré les efforts déployés par des personnalités telles que le Dr Pulido pour promouvoir la tolérance, la judéophobie, qu'elle soit d'origine chrétienne (c'est-à-dire religieuse

⁵³ Les *cartas de seguro* (lettres de protection) étaient des documents juridiques émis par les monarques dans le but d'assurer la protection des individus qui se sentaient menacés dans leur vie, leur dignité ou leurs biens.

⁵⁴ AGS Sello, fol. 253, tiré de Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos, la expansión de la fe* (Madrid: Rialp, 1990), 75-76.

⁵⁵ Tiré de Danielle Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2006), 95.

ou théocratique) ou raciste, n'avait pas disparu de l'imaginaire collectif et de la mentalité des Espagnols, comme le prouve Gonzalo Álvarez Chillida dans *El antisemitismo en España. La imagen del judío* (1812-2002).

Les mots du Dr Yahuda attire également l'attention en mentionnant David Pilo Farache, le premier président de la communauté. En effet, la communauté a été légalement constituée en 1913, suite à la demande du roi de modifier la législation interdisant la construction de synagogues⁵⁶. La colonie était sur le point de disparaître après l'incendie qui avait ravagé l'oratoire de l'appartement de la rue Lumbreras en 1904. Cependant, grâce à l'intervention du Dr Yahuda, qui s'est rendu à Séville en septembre 1913 avant d'occuper la chaire de langue et de littérature rabbinique à l'Université centrale de Madrid, la communauté a pu se rétablir.

Infatigable, le Dr Yahuda s'est associé à Herbert P. Lousada, un Séfara de Londres, qui a fourni les fonds nécessaires pour maintenir un rabbin permanent originaire d'Afrique nommé Salomon Cohen. Selon Méndez Bejarano, le Dr Yahuda a également contribué à couvrir les frais d'éducation des enfants de la colonie. Son implication personnelle a de nouveau été déterminante dans la création de la première synagogue de Madrid le 11 février 1916. Dans une déclaration au *Journal The Jews Chronicle*, le Dr Yahuda a affirmé :

No olvidaré jamás la memorable reunión en la que se acordó la constitución de la primera comunidad israelita que se establece en España desde los tiempos de la expulsión, precisamente en Sevilla, donde floreció, hace más de quinientos años, una de las mayores juderías del mundo⁵⁷.

⁵⁶ Ibid., 99. Ce ne fut pas la dernière fois que l'Africain intervint en faveur des Juifs. Prenons deux événements concrets. En 1917, pendant la Grande Guerre, il a sollicité l'intervention du kaiser Guillaume II pour soutenir les Juifs de Palestine face aux Ottomans. Trois ans plus tard, lors de la guerre du Rif, le roi lui-même a calmé l'hostilité envers les Juifs du consul Laguardia et d'autres autorités du protectorat espagnol, au nord du Maroc.

⁵⁷ Consulté en juin 2022 sur Sfarad.co.uk, <https://www.sfarad.es/los-judios-de-calle-lumbreras/>.

La communauté, qui avait disparu pendant la guerre d'Espagne (1936-1939), a été à nouveau légalisée en 1968 en vertu de la Loi de 1967 sur la liberté religieuse⁵⁸. Elle était initialement composée d'immigrants arrivés dans les années 1950 en provenance du Maroc, de Ceuta et de Melilla, bien que la présence juive dans la ville n'ait jamais cessé d'exister depuis le début du siècle.

4. Conclusion : le libéralisme comme seuil de tolérance dans la société sévillane au début du XX^e siècle

Bien que l'établissement légal de la première communauté juive depuis l'expulsion de 1492 n'ait eu lieu qu'en 1913 grâce à l'intervention personnelle d'Alphonse XIII, on vérifie que cela n'est pas le résultat d'un caprice ou de la générosité du monarque, ni même du hasard. C'est plutôt le fruit d'une atmosphère de transition, riche en nuances, qui est méconnue du grand public à l'intérieur et à l'extérieur de l'Espagne.

En Espagne, au XIX^e siècle, les Habsbourg puis les Bourbons ont imposé un monisme idéologique et religieux. Toutefois, la diversité et la mobilité religieuses, issues des vestiges de l'empire colonial, commençaient à être perçues comme une réalité irréversible. Après le règne d'Isabelle II, bien que l'introduction dans le pays de cultes non-catholiques remonte à l'abolition définitive de l'Inquisition en 1834, on observe la consolidation d'un processus graduel d'individualisation de la conscience religieuse, sans que cela ne pose évidemment encore de problème pour le culte traditionnel. Et même si certains intellectuels — en particulier parmi les auteurs conservateurs — ont rejeté les idées libérales dominantes, guidés notamment par un sentiment de nostalgie de l'ordre ancien, une large partie de la société civile les avait déjà intériorisées.

⁵⁸ Loi 44/1967, du 28 juin 1967, *regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa* (BOE n° 156, du 1^{er} juillet 1967).

L'interdiction du prosélytisme des doctrines contraires à la foi catholique, à la manière d'une barrière de pureté morale, caractéristique du modèle de tolérance imposé par la Constitution de 1876, n'a pas sapé ce processus de changement. Au contraire, les minorités s'y sont adaptées sans trop de difficultés, y compris celles historiquement considérées comme plus étrangères à l'idiosyncrasie espagnole, comme la communauté juive. À cet égard, l'épisode historique de l'arrivée des premiers Juifs à Séville, après des siècles d'exil, revêt une grande signification. Il convient de rappeler que lorsqu'on parle de Séville, on se réfère à une ville qui, dans un passé encore récent, avait connu des épisodes anti-juifs incendiaires, et une minorité (la juive) qui n'aurait pu passer inaperçue de ses voisins en raison de son mode de vie, de ses traits culturels et de ses caractéristiques phénotypiques (vêtement, coiffure, etc.). Ce dernier facteur, ainsi que les difficultés économiques auxquelles ces familles ont dû faire face, auraient pu favoriser un environnement propice à l'exclusion et à la discrimination. Cependant, à la lumière des faits, il est clair que ni l'une ni l'autre ne reflètent la réalité de l'ensemble des Sévillans de l'époque.

Au contraire, la communauté juive a été complètement ignorée par la majorité sociale, ce qui a favorisé son installation pacifique dans la ville et, ce qui est encore plus frappant, n'a pas non plus fait l'objet d'un processus d'assimilation, qui, dans d'autres régions du continent européen tout au long du XIX^e siècle (voir, par exemple, l'Empire autrichien), a souvent abouti à l'émancipation légale des Juifs. En bref, le contexte social a été la clé qui a ouvert la porte de la capitale andalouse aux Juifs et, en même temps, a permis à la Couronne d'intervenir en leur faveur.

Il nous reste encore trois remarques à faire avant de conclure. Premièrement, certains pourraient être tentés de penser que le nombre de Juifs était si faible qu'il ne pouvait pas menacer les intérêts de la population, notamment de ses couches les plus défavorisées. À cela il faut répondre que l'antisémitisme est l'une des formes de phobie qui ne nécessite pas la présence proche de l'objet de la haine. L'histoire contemporaine en regorge d'exemples. Prenez le Japon des années 1930 où, en l'absence de Juifs, l'antisémitisme était à son apogée. L'Espagne du XIX^e siècle est aussi un excellent exemple. Dans ce

pays, le pourcentage de la population juive a toujours été minuscule, mais cette circonstance n'a jamais empêché la majorité sociale de nourrir et de développer ce que Luis Carandell a décrit comme un *antijudaísmo imaginario*.

Nous écartons également le séfaradisme comme variable explicative. Le statut séfarade de ces familles, par opposition aux autres branches du judaïsme, n'a pas favorisé leur installation définitive dans la ville. Les Espagnols avaient alors et ont encore aujourd'hui l'impression que les coutumes séfarades sont étrangères, typiques des « immigrants ». Le dialecte qu'ils parlaient, truffé d'hébraïsmes et d'arabismes, ainsi que leur accent, n'écarte pas cette hypothèse, mais la confirme plutôt.

Enfin, il est important de ne pas ignorer la valeur du mouvement régénérationniste en vogue à cette époque (*regeneracionismo*). Intégré à ce dernier, le philoséfaradisme a soulevé la nécessité d'accélérer la réconciliation avec l'héritage séfarade. Il convient de ne pas minimiser son impact. Au-delà des critiques qui peuvent lui être adressées à juste titre, son action s'est finalement traduite par le Décret sur la nationalité de 1924, un instrument qui a sauvé la vie de nombreux Juifs, séfarades ou non. Mais il ne semble pas non plus être un élément qui justifie l'attitude exceptionnellement accueillant du peuple de Séville envers l'installation de Juifs dans la ville. En réalité, le philoséfaradisme n'a jamais été qu'un mouvement, on peut dire « de salon », inconnu des masses.

Liste des ouvrages cités

- Alarcón, Pedro Antonio de, *Diario de un testigo de la guerra de África*, t. 2 (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1917).
- Alvar Ezquerro, Alfredo, *La Inquisición española* (Madrid: Akal, 2001).
- Álvarez Chillida, Gonzalo, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)* (Madrid: Marcial Pons, 2002).
- Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, t. 3 (Madrid: Imprenta de T. Fornanet, 1876).
- Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana* (Zaragoza: Riopiedras, 1998).

- Benady, Tito, “Las comunidades del norte de Marruecos”, dans Henry Méchoulan, dir., *Los judíos de España. Historia de una diáspora*. 1492-1992 (Madrid: Trotta, 1993), 507-514.
- , “Gibraltar, Menorca, Malta”, dans Henry Méchoulan, dir., *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, 1492-1992 (Madrid: Trotta, 1993), 317-321.
- Blin, Pascale, “Pour une utilisation paradoxale du judéo-espagnol comme instrument de conquête des marches extérieures de l’Espagne”, *YOD: Revue des Études Hébraïques et Juives*, no. 35 (1992), 45-56.
- Borrow, George, *La Biblia en España* (Madrid: Alianza, 1983).
- Cantillo, Alejandro del, *Tratados, Convenios y Declaraciones de Paz y de Comercio, que han hecho con las potencias extranjeras, los monarcas españoles de la Casa de Borbón, desde el año 1700 hasta el día* [Madrid: Imprenta de Alegria y Charlain, 1843].
- Caro Baroja, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, t. 1 (Madrid: Istmo, 2000) et 3 (Madrid : Istmo, 3^{ème} éd., 1986).
- Collantes de Terán Sánchez, Antonio, “La difícil convivencia de cristianos, judíos y mudéjares”, dans Ana Santana Falcón, coord., *De la muerte en Sefarad. La excavación arqueológica en la nueva sede* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 1995), 55-66.
- Cruz Díaz, José, “El Estatuto de Bayona de 1808, ¿primera abolición de la Inquisición española?”, dans Ana Fernández Coronado et al., coords., *Libertad de conciencia, laicidad y Derecho* (Cizur Menor: Civitas-Thomson Reuters, 2014), 716-744.
- Díaz-Mas, Paloma, “Rojas Zorrilla y otros dramaturgos españoles en la Biblioteca de un sefardí de Gibraltar del siglo XVIII”, *Revista de Literatura*, t. 69, no. 137 (2007), 125-139.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 2003).
- , “Las “Tres Culturas” en la Historia de España”, dans Eloy Benito Ruano et al., *España. Reflexiones sobre el ser de España* (Madrid: RAH, 1997), 171-194.
- Donnet Pareja, Baldomero, “Los puertos de España en África”, *Revista de Obras Públicas*, no. 1933, Année LX (1912), 489-491.
- Epalza, Mikel de, “¿Tres culturas o tres religiones?”, *Encuentro islamo-cristiano*, no. 164 (1985), 1-6.

- Fierro Cubiella, Eduardo, *Aproximación a un estudio sociolingüístico y cultural de la Roca* (diciembre 1984) (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1997).
- Hinojosa Montalvo, José Ramón, “Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión”, dans María Desamparados Martínez San Pedro, coord., *Los marginados en el mundo medieval y moderno* (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000), 25-41.
- Kamen, Henry, “La expulsión. Finalidad y consecuencias”, Elie Kedourie, éd., *Los judíos de España. La diáspora sefardí desde 1492* (Barcelona: Crítica, 1992), 73-96.
- Leibovici, Sarah, *Chronique des juifs de Tétouan* (1860-1896) (Paris: Maison Neuve et Larose, 1984).
- Loeb, Isidore, “Le nombre des Juifs de Castille et d’Espagne au Moyen Âge”, *Revue d’Etudes Juifs*, no. 14 (1887), 161-183.
- Malka, Victor, *Les Juifs sépharades* (Paris: PUF, 3^{ème} éd., 1997).
- Méndez Bejarano, Mario, *Histoire de la juiverie de Séville* (Madrid: Editorial Ibero-Africano-Americana, 1922).
- Pulido, Ángel, *Espanoles sin patria y la raza sefardí* (Madrid: E. Teodoro, 1905).
- Rozenberg, Danielle, *L’Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l’histoire* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2006).
- , “El “regreso” de los judíos a España. Una minoría en el proceso democrático”, *Política y Sociedad*, no. 12 (1993), 89-96.
- Salafranca Ortega, Jesús F., “Los orígenes de la comunidad judía de Melilla”, *Raíces*, no. 12 (1992), 55-57.
- Suárez, Luis, “Iglesia y judíos: matizaciones en la responsabilidad de la expulsión”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 1 (1992), 27-38.
- , *La expulsión de los judíos de España* (Madrid: Mapfre, 1991).
- Suárez Fernández, Luis, *Los Reyes Católicos, la expansión de la fe* (Madrid: Rialp, 1990).
- Yehoshúa, Abraham B., “La identidad del judío sefardí: más allá del folclore”, *Quaderns de la Mediterrània*, no. 14 (2010), 257-260.
- Ysart, Federico, *España y los judíos en la Segunda Guerra Mundial* (Barcelona: Dopesa, 1973).

Ex Roma Lux

La luz en Oriente y Occidente: el faro de Alejandría y el faro de Gades

EX ROMA LUX

LIGHT IN THE EAST AND WEST:

THE LIGHTHOUSE OF ALEXANDRIA AND THE LIGHTHOUSE OF GADES

Javier Verdugo Santos

Arqueólogo Conservador de Patrimonio. Grupo de Investigación
“Historia de la Arqueología en España”. ArqFoHEs. HUM F-003.
Universidad Autónoma de Madrid. Miembro de ICOMOS (España)

Resumen

El mar Mediterráneo ha sido fundamental en la historia y cultura de sus pueblos ribereños. Es fascinante cómo una masa de agua puede tener un impacto tan significativo en la identidad de las personas y de los pueblos. A partir de principios del siglo XIX, comenzó a fraguarse la idea del mediterraneanismo en el campo de la etnografía, la arqueología y la filosofía surgiendo lo que se vino en llamar la cultura mediterránea (Gay, 1943; Amran El-Maleh, 1992). Dentro de esta cultura destacan los estudios sobre historia y arqueología, especialmente aquellos relacionados con la navegación por el *Mare Nostrum*. En la singladura era fundamental la seguridad de las travesías y el arribo a puerto. En las navegaciones se desarrollan los faros o torres almenaras, que indicaban la ubicación de la costa y de los puertos. El desarrollo de los faros o luminarias nocturnas hunden sus raíces en periodos muy antiguos, pero será con el helenismo y su globalización con el Imperio romano cuando alcancen su mayor grado de esplendor. Estos faros son la *Ex Roma lux*, que daba seguridad a los

navegantes. De ellos destacamos dos, primero el faro de Alejandría, que representa la luz del Oriente, y que será considerado una de la *Septem Orbis Spectaculis*, y en el extremo Occidente, mediterráneo-atlantista, el faro de *Gades* del que conocemos detalles de su fisonomía.

Abstract

The Mediterranean Sea has been fundamental in the history and culture of its coastal peoples. It is fascinating how a body of water can have such a significant impact on the identity of individuals and nations. Beginning in the early 19th century, the idea of Mediterraneanism began to take shape in the fields of ethnography, archaeology, and philosophy, giving rise to what came to be known as Mediterranean culture (Gay, 1943; Amran El-Maleh, 1992). Within this culture, studies on history and archaeology stand out, especially those related to navigation across the *Mare Nostrum*. Safety during voyages and arrival at port were crucial aspects of seafaring. Lighthouses or watchtowers were developed to indicate the location of the coast and ports. The development of lighthouses or nocturnal luminaries has its roots in very ancient periods, but it was during the Hellenistic era and its globalization under the Roman Empire that they reached their greatest splendor. These lighthouses are the *Ex Roma lux*, which provided security to sailors. Two lighthouses are particularly noteworthy. First, the Lighthouse of Alexandria, representing the light of the East, which was considered one of the *Septem Orbis Spectaculis*. Second, at the far Western end of the Mediterranean-Atlantic region, the Lighthouse of *Gades*, of which we know details about its appearance.

I. Introducción

Los griegos atribuyeron los primeros faros a Hércules (Renard, 1867 *passim*). Los más antiguos que se conocen son las torres construidas por los libios en el Bajo Egipto, que servían de torres de vigilancias o atalayas durante el día y de noche de faros para orientar a las embarcaciones. También tenían la consideración de templos y estaban consagrados a una divinidad, a la que los marineros veneraban y eran enriquecidos con exvotos. Formaban parte de las cartas de navegación del Nilo, que fueron dibujadas primero sobre muros y más tarde sobre papiros. Los sacerdotes de estos templos enseñaban el arte de la navegación siguiendo las constelaciones. En el *nóstos* (García Iglesias, 2010) de Menelao (*Od* III, 299-300) éste llega con cinco barcos a Egipto, tras ser desviado por una tormenta de su travesía hacia Esparta, donde es recibido por Proteo, que tal vez podía haber sido uno de los sacerdotes de esos templos marítimos, y quien, por cierto, tras la estancia de Menelao y Helena en Egipto, acumulando grandes riquezas, le prestó ayuda para volver a Lacedemonia, cuando por falta de vientos no podía zarpar de la isla de Pharos, y realizaron sacrificios a los dioses marinos por indicación de Proteo, lo que les permitió un feliz regreso y un destino final en las islas de los Bienaventurados, situada en el Océano, en el extremo Occidente, donde alcanzarían la inmortalidad (Rohde, 1985, 68-69). La historia de Menelao nos indica la importancia que tenían estos templos-faros para la navegación.

La evidencia arqueológica más antigua son las torres cilíndricas de mármol en la costa noreste de *Thasos* (Cilicia) construidas en época arcaica (Durán Fuentes, 2011, 337). Los primeros faros estaban dotados de una máquina de hierro o bronce, compuesta por tres o cuatro brazos que representaban cada uno un delfín u otro animal marino, todo entrelazado. Entre este entramado se disponía el combustible. También, algunos, tenían un cristal para avisar a los navegantes durante el día (Martínez, 1990, 67-89). Los faros en la Antigüedad tenían una doble aplicación (Cobos *et al.* 2017, 330), una funcional que servía para señalar aquellos accidentes geográficos que ponían en peligro la navegación y por otra indicaban la entrada de zonas portuarias o fondeaderos. A dichos aspectos funcionales, debemos

añadir su carácter simbólico o conmemorativo, que los convertían en obras con una intencionalidad de exaltación del poder. Entre éstos últimos podríamos destacar el faro de Alejandría, el Coloso de Rodas, el faro del puerto de *Portus/Ostia*, el de *Lepcis (Leptis) Magna*¹ o el de *Brigantium* en La Coruña, la llamada Torre de Hércules, que simbolizaba el fin de la tierra en el noroeste del mundo clásico². No sabemos si el faro de *Gades* tenía también un carácter simbólico como *nec plus ultra*.

2. El mundo conocido: Más allá del Mediterráneo

Los griegos eran un pueblo viajero acostumbrado al comercio marítimo y a llevar a cabo expediciones en las costas que visitaban. Como consecuencia de esa práctica viajera y exploraciones hicieron su aparición los *periplos*, descripciones de viajes y de las tierras. Estas descripciones, responden en parte a un viaje real, pero en su mayoría: “se tratan tan sólo del fruto de la especulación geográfica o de pura fantasía” (García Moreno 1996,7). No es fácil por tanto deslindar lo real de lo imaginado. Al parecer, muchos de ellos nunca estuvieron en los lugares que describen, como Ctesias de Cnido, que no estuvo en la India o Agatárquides, que no visitó las costas del mar Rojo o del Índico, o Dioniso el Periegeta, que narra un viaje imaginario aéreo. Igualmente, Marciano de Heraclea sólo se apoya en lecturas y experiencias ajenas. Sí, por el contrario, es más real el recorrido de Arriano por las costas del mar Negro; el de los comerciantes que describen los periplos del mar Eritreo o el masaliota, recogido por Rufo Festo Avieno, en su *Ora Maritima*. También está el Periplo de Hanon, considerado, por algunos, pura invención literaria, y por otros como un viaje autentico realizado por los cartagineses en el siglo V a.C.

¹ Sobre el puerto de Lepcis/Leptis Magna véase Bartoccini (1958) y Laronde (1988, 337-353).

² Sobre la Torre de Hércules véase Durán Fuentes, 2011, 340-345; 2015, 551-560.

Parece que con el transcurso del tiempo los *periplos*, en su origen manuales de navegación, se fueron convirtiendo en un género literario más (García Moreno 1996, 39), por influencia de un gusto por lo exótico y rarezas del mundo exterior, como consecuencia del interés etnográfico jonio del siglo VI a.C., quienes pensaban que en los confines del mundo era posible que sucedieran cosas fantásticas, como afirma Heródoto (Hdt. III, 116,3). Hace su aparición lo maravilloso, la búsqueda de cosas extraordinarias género que perdurará en la cultura occidental hasta hoy. También lo maravilloso rayaba en lo extravagante, como ocurrió con Ctesias de Cnido, que apareció ante sus contemporáneos como un autor nada fiable (García Moreno 1996,11).

La historia griega nos dice que Solón visitó los santuarios del Valle del Nilo y que los sacerdotes lo recibieron orgullosos de su pasado, pues tal era el sentimiento que estos tenían hacia sus tradiciones y monumentos, incluso dicen que los egipcios consideraban a los griegos como “inmaduros”.

Pero el viaje también es considerado por algunos filósofos como algo que debe estar restringido. Tal es el caso de Platón (Pl. *Leg.*, 967 A.s) que concibe su *polis* ideal como una ciudad autárquica que debe prevenirse de toda influencia fortuita del exterior. Esta prevención de Platón es reflejo de lo vulnerable que se sentían algunos griegos a la influencia de los bárbaros y de Oriente. En su *Paideia*, Platón sólo concibe que los viajes se autoricen a los embajadores y a los *theoroi*. ¿Quiénes son estos últimos? Jaeger (1988: 1072-1074) nos informa al respecto. Según el autor de la *Paideia* serían hombres de ciencia, testigos de la cultura y de las leyes de otros hombres, que debían dedicarse al estudio de los países y sociedades extranjeras. Su misión sería establecer relación con personalidades descollantes del país que visitasen, “hombres divinos”. Platón de este modo está reconociendo la existencia de los viajeros, y expresa su deseo de que se reduzcan a unos pocos, seleccionados por la *polis*. El mismo Platón había estado ausente mucho tiempo de Atenas, y a esa experiencia personal debe responder su modelo de viajeros. Los griegos siempre habían realizado viajes no sólo por razones comerciales sino culturales. Es esta una característica que sólo se da entre los griegos y después también entre

los greco-romanos (Robert, 1996, 143), lo que en época helenística se generaliza con la “auptosia”, la necesidad de “ver con los propios ojos” lugares y santuarios importantes (De Miguel, 2020, 34). En la época de Platón estos viajes con fines culturales eran frecuentes, y tenemos muchos testimonios como el de Aeneas Tacticus (Aen. Tact. X, 10) autor de materias militares que distingue entre viajeros de la cultura (*κατα παιδευσιν*) o de los negocios (*κατ αλλην τινα Χρειαν*). Isócrates (Isoc. *Antid.*, 224) les llama “estudiosos” que vienen de fuera y el Seudo Hipócrates (*Demon.* 19) menciona los largos viajes que tenían que emprender los “estudiosos” para escuchar a maestros prestigiosos. Finalmente, Platón (*Leyes*, 952 C-D) les confiere una importante misión a los “viajeros estudiosos” en su *polis* ideal. Deben informar al consejo de la *paideia* de todo lo observado y cuidándose mucho de evitar influencias o sugerencias perjudiciales para los ciudadanos.

Las navegaciones de tirios y griegos; las fundaciones de colonias y las conquistas de Alejandro fueron cambiando la percepción del mundo conocido. Los tirios se adentraron en el Atlántico, más allá de las columnas de Hércules, y los púnicos exploraron la costa africana. Pero, sobre todo, será con la conquista de Alejandro de Persia y la fundación de provincias como Bactriana o Gandhara, donde se desarrollará el arte grecobudista (fig. 1), el descubrimiento de la India o circunnavegación de la península arábiga, lo que supuso un cambio radical de la comprensión del mundo conocido (figura 1). Dos ejemplos, el mapa de la época de Homero (figura 2) y el de Estrabón (figura 2) con un antes y un después de las conquistas de Alejandro.



Fig.1 A la derecha Gautama Buda (siglos I-II), representación de Buda con forma humana de Gandhara (Afganistán). Arte fruto del sincretismo greco budista con la idea de expandir el budismo hacia culturas iconóclulas © dominio público. A la izquierda mapa de las conquistas de Alejandro © Creative Commons.



Fig. 2. A la izquierda, El mundo mítico de Homero, 750 a. C., tomado de Amores Carredano, 1992, 38. A la derecha, el mundo político de Estrabón (S. I. a. C) con la oikoumene grecorromana, tomado de Amores Carredano, 1992, 79.

Al mismo tiempo, los egipcios habían avanzado hacia el Sur hacia los reinos de Nubia y Saba. Por otro lado, la ruta de la seda con caravanas desde China hasta Alejandría pasando por la Petra de los nabateos, abrió de forma radical el comercio de objetos exóticos (Robert, 1996, 185-208). Todo ello, impulsó la navegación, la lucha contra la piratería (Ormerod [1924] 2013, 191-208, Robert, 1996, 152-155) y sobre todo la seguridad marítima con los faros (Durán, 2016, 779-816). Un ejemplo de ello es el bajorrelieve de mármol, policromado en su origen, de la Fundación Torlonia, de Roma, hallado en *Portus* (figura 3) en el que se aprecian dos naves en el *portus augusti* (Ostia) que fueron estudiadas tras su descubrimiento (en el invierno de 1863) por Guglielmotti (1866, 1881) y más recientemente por Felici (2019, 2-17, 2022, 23) quien concluye que es una viva representación náutica y portuaria, en cuyo primer plano se ven dos naves onerarias, una de las cuales se halla fondeada y esta descargando su carga, mientras la más grande está arribando al puerto³. Nos interesa destacar el faro, situado detrás y en parte cubierto por la proa de la nave principal, que consta de cuatro pisos y una linterna, y en él se aprecian ventanas y puerta de acceso. El faro es una representación realista o idealizada del faro del *Ostia/Portus* (Felici, 2019, 4) lo que se ve afianzada con la escena de la cuadriga de los elefantes que según algunas fuentes estaba situada en los *fori vinarii* del puerto de Claudio/Trajano⁴. Volviendo a las naves representan una escena bajo

³ Sabemos de la existencia de un navío de carga que transportaba trigo de Alejandría a Roma (ca. 150 d. C.). Su nombre era *Isis*. Portaba un enorme mástil, de más de cincuenta metros de largo y quince de ancho, sobre un casco cuyo calado no hacía más de trece metros de profundidad. La popa era formada por cabeza de oca y la proa llevaba, a cada lado, la imagen de la diosa *Isis*. Podía transportar hasta 1.300 toneladas de trigo en un solo viaje (Robert, 1996, 147-148).

⁴ La primera referencia al uso de elefantes en un triunfo es el celebrado en Roma por un Pompeyo, muy joven, que cambió caballos por elefantes en su carro, para resaltar el carácter exótico de sus conquistas y darle un toque de divina luz, asemejándose a Baco que era representado en su conquista de la India, subido a un carro tirado por elefantes, este triunfo se vio truncado al no poder pasar los elefantes por una de las puertas en el camino al Capitolio (Beard, 2008, 13-14). Tal vez el arco del puerto de Ostia represente a Baco. Hay monedas con este motivo como un sestercio de Vespasiano (80-81) con el emperador sentado a la derecha con una Victoria y una cuadriga de elefantes y una dracma Alejandrina de Adriano (125-126) con idéntico motivo.

la tutela de Neptuno y/o Dionisos. Todo el relieve tiene un carácter de acción de gracias por la feliz llegada al puerto, tema muy sugerente en representaciones (figura 4), que se evidencia en el sacrificio que se está efectuando en la oneraria mayor⁵. Libaciones y rituales que se celebraban tanto a la salida como llegada a puerto⁶, que alaban la buena navegación, el comercio y la riqueza⁷. Para Felici (2022, 23) pertenecería a un monumento desconocido probablemente funerario.

Destacan en el bajorrelieve varias divinidades, en primer lugar, Neptuno que se apoya con su mano izquierda sobre el tridente, y está situado en el centro de la composición entre las dos naves. Una estatua de Neptuno junto al faro se hallaba en el puerto de Ostia como se acredita en monedas de Nerón (figura 10) y en mosaicos del Foro votivo de las Corporaciones de Ostia⁸. También está representado Dionisos asociado al comercio del vino, como Baco o *Liber Pater*, acompañado de una pantera sobre la escena del desembarco de ánforas vinarias de la nave atracada. Bajo ella se representa un gran ojo, talismán contra los malos presagios. En las naves este ojo estaba pintado en la proa, una *tutela navis* como defensa mágica (Felici, 2019, 7). Se halla presente el *Genius*, un personaje con manto que le cubre el lado izquierdo de su espalda y las piernas, sobre su brazo derecho tiene una cornucopia y con la izquierda tiende una corona hacia la figura heroica que se encuentra en el faro. Se le puede considerar el *Genius Populi Romani*. En el extremo superior izquierdo aparece

⁵ En el poema *Haliéutica* de Opiano (198-217 d. C.) dedicado a Marco Aurelio, dice en su *Epílogo* (Libro V, 331): ¡Que por ti o siempre guiadas las naves libres de daño, acompañadas de suaves y propicios vientos...!

⁶ Sabemos que Anquises a la vista de Italia celebra una libación en la popa del barco (Verg. Aen. 3,525-529) y Estacio (Stat. silv. 3,2,21-24) nos dice que en la nave que viajaba, doblando Capri y avistando Pozzuoli y el templo de Punta Campanella se esparció vino de Alejandría en honor de Minerva Tirrena. Sobre libaciones en las naves véase Alvar *et al.* (2005, 174-175).

⁷ Después de tantos periplos (Robert, 1996, 155-156) la llegada de una nave de Alejandría o de otro punto a puerto era un auténtico acontecimiento: “Es un espectáculo que pone al pueblo en fiesta: toda la población de Puteoli se concentra en los muelles y reconocen [...] los buques por las formas de sus velas [...] todo el mundo se lanza corriendo hacia la costa” (Séneca, *Ep.*, 77).

⁸ Sobre Ostia véase Pomey (1971), Ruyt *et al.* (2018) y Pavolini (2022).

un personaje con guirnalda, cornucopia y un faro en la cabeza que Felici (2019, 8) considera que representa el *Ostia/Portus*. En la nave oneraria mayor aparecen dos *Victoriae*, uno sobre el mástil y la otra en la popa, clara alegoría de la fatigosa empresa comercial. En la vela, con dos lobas que amamanta a los gemelos, aparecen dos letras V L, que han tenido muchas interpretaciones, como *V(otum) L(ibero)*, en alusión a la carga vinaria dedicada al *Liber Pater* o también *V(ictoria) L(upa)* en alusión a la imagen de las lobas antes citadas. Por último, no falta la presencia de *Venus* con amorcillos muy ligada a la navegación cuya representación en las naves era muy frecuente⁹. En el caso de la nave del bajorrelieve, la imagen de *Venus* es presentada como *velificans* (Felici, 2019, 11) con la vela hinchada de viento, que nos lleva también a la *Isis pharia* o *pelagia* que vemos muchas veces utilizadas en las monedas de Alejandría (figs. 12 y 15).



Fig. 3 Bajorrelieve votivo de la llegada al puerto de *Ostia* de dos naves onerarias © Fondazione Torlonia.

⁹ Ovidio (Ov., *epist.* 16, 113 ss.) nos dice que viajó en una nave adornada con una representación de *Venus* (Felici, 2019, 11, nota 132).



Fig. 4 Sarcófago de Copenhague, siglo III d. C. con naves arribando a puerto con vista de un faro © Ny Carlsberg Glyptotek.

3. La *oikoumene* helenística: La globalización romana

La ciudad antigua alcanzará su máximo esplendor en el periodo helenístico -la *oikoumene* griega- y en ella proliferarán arquitectos y programas munificentes que se extienden por todo el mundo conquistado por Alejandro. El contacto de los romanos con este mundo cultural, del que ya tenían referencias a través de los etruscos y de los pueblos de la Magna Grecia, se produce con la conquista de Grecia y su posterior expansión imperial, e incluso por la donación voluntaria a Roma de reinos como el de Pérgamo. Y por supuesto con la conquista de Egipto.

La globalización que supuso la romanización convirtió a ésta en un vehículo extraordinario al servicio de la propagación de la cultura helenística y de su *mens urbis*.

La civilización de la *paideia*, siguiendo a Marrou (1985: 130-140, 215-232) es la constituida por la educación helenística, que es fruto de una evolución desde la Grecia arcaica. Es la consecuencia al mismo tiempo de las conquistas de Alejandro que extendieron, por gran parte del Mediterráneo y el Oriente, el modo de vida y de pensar de los griegos. Fue la educación vigente en todo Imperio romano y su epílogo bizantino. La educación romana es, por tanto, una adaptación a la educación helenística, y pone en su centro a la cultura, entendida como actitud ante la vida, la *areté* y la *virtus* romana. La *paideia* es

traducida por Varrón y Cicerón como *humanitas* (Aulo Gelio, Gell. XIII, 16,1). Una cultura universal, ecuménica que incorpora elementos multiculturales, pero que a la vez supone una recreación griega de esos elementos diversos, de modo que ya no será la ciudad el único marco para la civilización, sino que allí donde se encuentre un griego o un romano helenizado aparecerá una cultura, un modo de vida con sus escuelas, gimnasios u otras formas cívicas. Con la unificación del Mediterráneo por Roma se establecen las bases para una política común y globalizadora, con dos idiomas principales el latín y el griego, éste última lengua internacional de la cultura y el comercio (Blanco, 1992, 128). Este dominio político y marítimo permite la difusión de las ideas, especialmente helenísticas. Todo ello amplía el conocimiento geográfico, iniciado por las conquistas de Alejandro que abre los ojos al Oriente más alejado, como los pueblos de la India o los Seres. Con ello se inician los primeros tratados de geografía descriptiva. Primero con Estrabón (siglo I a. C.) que se completa con los principios de matemáticas y astronomía recogidos en el *Almagesto*, de Claudio Ptolomeo de Alejandría (140 d. C.).

4. El culto al héroe: La tumba de Alejandro

En la ciudad la memoria histórica es el nexo con su origen y con su fundación, vinculada a un héroe o a la intervención de un dios. La definición de héroe en la Antigüedad es polisémica, fruto de la propia conformación del concepto desde la sociedad arcaica hasta la época clásica (Bauza, 1998). La creación de la figura del héroe es, sin duda, antiquísima y, de hecho, el concepto está ya presente en el periodo micénico y, tal vez, se pueda retrotraer el mismo a época prehistórica o megalítica, en la que los sepulcros en torno a los clanes pueden haber tenido como referencia a antepasados míticos o héroes. Situados entre los hombres y los dioses, los héroes aparecen con rasgos de semidioses tanto en Homero (*Il.*XII 22), como en Hesíodo (*Op.*, 159). También Píndaro (*Ol.* II 1) y más tarde Platón (*Cra.*, 379) distingue entre dioses, *daimones*, héroes y hombres.

En otra acepción se entiende por héroes aquellos muertos que, por sus acciones en vida, por su *areté* -excelencia o virtud-, son situados en una posición sobrehumana, se respetan y se veneran, sin llegar, en ningún caso, a su divinización. Tal es el caso de los héroes de las Termópilas, Maratón, Platea o Salamina, entre otros. También pueden tener la consideración de héroes, determinados tipos de mortales (Sánchez Domínguez, 2024, 121-144), lo que irá socializando el término hasta convertir el *status* de héroe en lo más sublime para el hombre griego y romano. En Roma este nuevo concepto aparece recogido en Cicerón (*De Or.*, II, 194) y en Virgilio (*Ecl.*, IV 16; *Aen.*, VI 103). Incluso Dionisio de Halicarnaso (*Ant.Rom.*, IV 14, 3) al referirse a los dioses lares -almas de los antiguos difuntos-, los traduce como héroes

De especial importancia jugará el mito del héroe en la divinización de Alejandro Magno (356-323 a. C.) que falleció en la ciudad de Babilonia el 13 de junio del año 323 a. C. La causa del fallecimiento va desde la malaria al envenenamiento. Quinto Curcio Rufo, escribió en el siglo I la obra: *De rebus gestis Alexandri Magni*, dividida en diez libros, de los que se han perdido los dos primeros. Nos da detalles tanto de su muerte como de los acontecimientos que tras ella se sucedieron. Según parece transcurrió más de un año hasta que el cuerpo del rey pudo ser depositado en un espectacular catafalco tirado por 46 mulas, con la idea de atravesar Siria y llevarlo a Grecia. Ello supone que en Babilonia debió tener una tumba en algún lugar provisional. Los persas se disputaban con los macedonios el honor de elegir el lugar de enterramiento. Los griegos querían llevarlo a Macedonia. Sin embargo, el general Ptolomeo, heredero de Egipto, consiguió que la comitiva funeraria se desviara hacia el Sur para enterrar a Alejandro en Menfis. Al parecer, la voluntad del joven rey era descansar en el oasis de Siwa, en Egipto (Diod. Sic. XVIII, 3,5); Curcio Rufo (Curt. X, 5, 4) y Justino (Just. *Epit.* XII, 15, 7), a donde diez años antes había peregrinado y había sido reconocido como hijo del dios. De todas maneras, parece que hubo una importante discusión sobre el destino. Los macedonios lo querían trasladar a Grecia; no debemos olvidar la extraordinaria tumba-mausoleo que se había construido en el cementerio real macedónico, para honrar

los restos de Filipo II, padre Alejandro, en cuyo diseño debió participar el mismo¹⁰.

Del esplendor del catafalco nos da noticias Diodoro (Diod. Sic. XVIII, 26 ss.):

El catafalco [...] era más soberbio visto que descrito. En virtud de su enorme fama trajo a muchos espectadores; en cada ciudad a la que llegaba, la gente salía a su encuentro y lo seguía al partir, sin cansarse jamás del placer de contemplarlo.

Nos quedamos con la descripción literaria de Mary Renault (1995, 5):

El féretro era de oro y el cuerpo estaba cubierto de selectas y cuidadas especias. Los cubría un paño mortuario purpura bordado en oro, sobre el cual se exponía la panoplia de Alejandro. Encima se construyó un templo dorado. Columnas jónicas de oro entrelazadas con acanto, sustentaban un techo abovedado de escamas de oro incrustadas de joyas y coronado por una relumbrante corona de olivo en oro que bajo el sol llameaba como los relámpagos. Bajo la cornisa habían pintado un friso. En el primer panel Alejandro aparecía en un carro de gala, con un cetro realmente espléndido en las manos, acompañado de guardaespaldas macedonios y persas. El segundo representaba un desfile de elefantes indios de guerra; el tercero, a la

¹⁰ La tumba de Filipo II se halla en Macedonia, en Palatitsa, cerca de Aigeai y fue concluida hacia el 335 a. C. Este gran mausoleo, que bien pudiera haber sido concebido por Alejandro, dada la coincidencia de fechas, responde a la necesidad de honrar la memoria del difunto soberano y su construcción era de grandes proporciones, pues alcanzaba los 14 m de altura y excedía los 120 de anchura. Tras su excavación se tiende a suponer que, aun en el caso de no haber sido concebida directamente por Alejandro, sí obtuvo su beneplácito y debió ser de su total gusto, pues el propio monarca presidió, en una suntuosa ceremonia, la incineración del cuerpo embalsamado de su padre y depositó en la tumba un cofre con sus cenizas y la corona utilizada por el difunto rey. De todas formas, su grandiosidad, su deseo de exaltación y de memoria parece reunir todas las notas propias de la futura arquitectura de ostentación de Alejandro (Olagueer-Feliú, 1995, 14).

caballería en orden de combate, y el último a la flota. Los espacios entre las columnas estaban cubiertos por una malla dorada que protegía del sol y de la lluvia el sarcófago tapizado, pero no obstruía la mirada de los visitantes. Disponía de una entrada guardada por leones de oro.

Impresionante debió ser el paso del cortejo por las ciudades en las que se les rendía homenaje y ofrecían sacrificios. Cuando la comitiva hizo un alto en Opis lugar decisivo en el Camino Real hacia el Oeste, Tolomeo acudió allí con un ejército para rendirle homenaje, y hacer cumplir el deseo de Alejandro de ser enterrado en Egipto. Tolomeo sabía que de acuerdo con las leyes macedónicas un rey tenía que ser enterrado en el cementerio real de Aegae, incluso se hablaba de una profecía que indicaba que la dinastía llegaría a su fin, si se rompía esa tradición. Por otro lado, Tolomeo necesitaba el cuerpo de Alejandro para legitimar sus derechos dinásticos sobre el reino más poderoso: Egipto. Además, es probable que fuese cierto el deseo de Alejandro de sepultarse en Siwa o en Alejandría. La comitiva, tras un encuentro armado entre tropas de Perdicas y de Ptolomeo (Strabo XVII, 1, 8; Pausanias, Paus. I, 6, 3; Pseudo-Callistenes III, 34), cambió de rumbo y fue hacia el Sur desde Siria. Pasó por delante de la derrotada Tiro y de allí a Judea. Era expuesto a la gente, alcanzando así la fama como Aquiles de aprender a ser inmortal a costa de una vida corta, pero llena de hazañas. Sin embargo, Menfis sería su primera parada. No se sabe en qué lugar fue depositado su cuerpo en Menfis, según Chugg (2004, 2007) en el *Serapeum* de la necrópolis de Saqqara. Algunos sostienen que Ptolomeo adaptó para tal fin la tumba vacía del último faraón egipcio Nectanebo II, que había huido tras la invasión persa en el 343 a.C. El arqueólogo francés Auguste Mariette (1857-64) descubrió al final de la avenida de esfinges que llevaba al magnífico *Serapeum*, guardando la capilla de Nectanebo II, un extraño semicírculo de época ptolemaica con varias estatuas griegas. Allí estaban Píndaro, cuya casa había sido salvada por Alejandro en Tebas (Beocia, Grecia), Homero, el poeta favorito del rey, y Platón, maestro de quien sería tutor de Alejandro, el también filósofo Aristóteles. El traslado de los restos desde Menfis a Alejandría fue llevado a cabo en el reinado de Ptolomeo I. El templo alejandrino llamado *Sema*

Alexandrou – Tumba de Alejandro -, estaba en el centro de la ciudad antigua, y parece que se erigió en época de Ptolomeo Filopator, y de él no queda constancia alguna (*vid.infra*). En este mausoleo la momia de Alejandro descansaba dentro de un sarcófago de oro que Ptolomeo X Alejandro hizo fundir para poder pagar a las tropas. En su lugar, colocó uno de alabastro. Su tumba fue muy visitada. A ella acudió Julio César (Lucano, *Fars.* X, 19) en el año 48 a. C., y Octavio¹¹ (Suetonio, *Aug.*, 18; Dio Css. LI, 16) dieciocho años después, tras acabar con la rebelión de Antonio y Cleopatra. También la visitarían Germánico¹² y Calígula¹³ (Suetonio, *Calig.*, 52) en el año 19 de nuestra era; Vespasiano y Tito en el 69 y Adriano en el año 130. En el año 200 Septimio Severo (Dio Cass. LXXV, 13) mandó sellar la cámara funeraria debido a lo fácil que era acceder a ella¹⁴. Y quince años después fue Caracalla (Herodiano, Hdn. IV, 8,9) quien visitó el lugar¹⁵. Precisamente en tiempos de los severos, hay un renacimiento del culto, un tanto romántico, a Alejandro. Fue reintroducido por Septimio Severo (193-211) y muy fomentado por Caracalla (211- 217), que intentó sentirse un segundo Alejandro, imitándole en algunos gestos como el de acudir a Troya a rendir culto a Aquiles (Herodiano, Hdn. IV 8, 1-2; 9, 3-4), este culto, alcanzó su punto más álgido en tiempos de Alejandro Severo (222-235), según refiere Elio Lampridio (*Alex. Sev.*, 5, 30, 31, 35). Precisamente García Gual (1977) sitúa en este momento de “fiebre” alejandrina la aparición de la *Vida de Alejandro*, del Pseudo-Calístenes, obra anónima o de

¹¹ Augusto colocó sobre la cabeza de la momia una corona de oro dañándole, sin intención, la nariz. Le preguntaron si quería visitar las otras tumbas reales, respondiendo que él había venido a visitar a un rey no a unos muertos (Suetonio, *Aug.*, 18).

¹² Sabemos por Suetonio (*Tib.*, 52,2) que Germánico visitó Alejandría para “*poner remedio a una carestía repentina y angustiosa*”, cuestión esta que no satisfizo a Tiberio, ya que no le había pedido permiso. Es sabido que, desde Augusto, nadie de la nobleza romana podía visitar Egipto, sin permiso, con el fin de evitar en esta estratégica región, actividades desestabilizadoras.

¹³ Suetonio, nos dice que Calígula quitó a Alejandro su coraza, tal vez con la intención de ponérsela.

¹⁴ Según parece ocultó en el Sema los libros sagrados de Egipto y por ello selló la tumba.

¹⁵ Colocó sobre el sarcófago su clámide, cinturón y otros objetos de valor que llevaba puesto.

cuyo autor pronto se olvidó su nombre, y cuyo sobrenombre se debe a la confusión de algunos eruditos bizantinos como Tzetzes, que la atribuyeron al sobrino de Aristóteles que acompañó a Alejandro en su campaña. Sobre la suerte de la tumba nada dicen las fuentes. El terremoto del año 365, que provocó el increíble maremoto que destruyó gran parte de la ciudad, pudo de ser la causa de la pérdida del mausoleo de Alejandro, el *Sema*. Sin embargo, Libanio de Antioquia (*Orat.* 49, 12), más tarde, cita los cultos paganos de Alejandría en los que se veneraba el cuerpo de Alejandro. La persecución en esta época por parte de Teodosio de esta clase de cultos hace sospechar que, si la tumba de Alejandro no fue completamente destruida, se prohibiesen dichos cultos.

El estudioso que más ha trabajado sobre este monumento funerario, que sin duda era un referente en la Antigüedad, ha sido Achille Adriani (2000), que nos ha dejado una obra póstuma sobre las hipótesis, fantasías y realidades de la tumba de Alejandro. En su obra el profesor Adriani, resume el estado de la cuestión:

1. La tumba de Alejandro, el llamado *sema*, fue erigida en Alejandría por Ptolomeo I, de acuerdo con lo dicho por Estrabón (XVII, 1,8), Diodoro (XVIII, 28,4), Curcio Rufo (X, 10,20) y el Pseudo-Calístenes (III,34), y no por Ptolomeo II, como afirma Pausanias (*Paus.*, I,7,1). En este sentido la fuente más segura sobre la tumba alejandrina es Estrabón, el cual en la descripción que realiza de la ciudad, en su visita realizada entre el 24-20 a.C., dice que el *Sema* de Alejandro formaba parte de los barrios reales y que era un peribolo¹⁶ en el que se encontraban las tumbas de los reyes y la de Alejandro. Una vez acabada esa tumba se trasladó el cuerpo desde Menfis, donde estuvo provisionalmente. El traslado fue realizado por Ptolomeo I (Diodoro XVIII, 28, 4), pero más tarde fue cambiado el primitivo sarcófago de oro por otro de alabastro por Ptolomeo X Alejandro (107-88 a.C.) según nos dice Estrabón (*Strabo*. XVII, 1,8).

¹⁶ En la antigüedad, se llamaba peribolo a cierto cercado de árboles y viñas que había alrededor de los templos y estaba en la antigüedad pagana consagrado a los dioses del lugar.

2. La tumba, el *sema*, tenía la forma de un mausoleo con forma de túmulo de clara influencia macedónica y precedente de los mausoleos imperiales romanos. Lucano (*Fars.* VIII, 694) menciona un *antrum* en el que estaba sepultado Alejandro y un *extructus mons*, es decir un túmulo, bajo el cual se hallaba sepultado Alejandro.
3. Es seguro que en dicho mausoleo se sepultasen también los sucesivos ptolomeos (*Strabo*, XVII, 1,8). Existe una noticia de Zenobio (*Prov.* III, 94) de una sistematización del mausoleo –llamado *Sema*– por Ptolomeo IV Filopater para ordenar las sepulturas de Alejandro, de su madre Berenice y antepasados.
4. El complejo de las sepulturas de los ptolomeos se denominaba *Ptolemaion* y podía albergar tanto el *Sema* de Alejandro, o junto a él, pero siempre dentro del mismo perímetro.
5. Para las tumbas de los tardo ptolomeos se tiene noticias literarias de Lucano (*Fars.* VIII, 694 ss), quien menciona pirámides (*pyramides*) y mausoleos (*mausolea*) que podemos imaginar dentro o fuera del perímetro del *sema* de Alejandro. La última reina de Egipto: Cleopatra VII, hizo construir para ella y para Antonio un mausoleo aparte, en la Regia, pero cerca del mar.
6. Las necrópolis reales perduran hasta el siglo IV d. C.

Finalmente, una cámara de alabastro (fig. 5), constituida por seis gigantescos monolitos de alabastro, del Cementerio Latino, zona de paso entre otras dos desaparecidas, constituye un monumento único y excepcional en Alejandría, y precisamente por tal carácter, podría haber formado parte del *Sema*. Tal hipótesis no se basa tanto en los ricos materiales utilizados, como en el hecho de que la misma pudo estar cubierta por un túmulo de tierra a la manera macedónica y que su sitio se encuentra en el cruce entre las vías principales.



Fig. 5. A la izquierda tumba de alabastro del Cementerio Latino de Alejandría, vista desde el sur, tomado de Adriani, 2000, Tav.XII. A la derecha, vista interna de la tumba, tomado de Adriani, 2000, Tav. XIII.

El mausoleo pudo haber sido destruido por un terremoto y un tsunami que sacudieron Alejandría en el año 365 d.C. El cuerpo de Alejandro fue recuperado y expuesto públicamente en Alejandría en el 390-391 d.C., según algunas fuentes. El año siguiente, el paganismo fue abolido por Teodosio en todo el Imperio Romano y nunca más se supo del cuerpo de Alejandro. Alejandro fue un dios pagano, el decimotercer miembro del Panteón, así que su culto no pudo continuar como consecuencia de la nueva ley. El cuerpo de S. Marcos fue mencionado por primera vez en Alejandría en el año 390 d. C., así que hay una obvia posibilidad de que alguien en Alejandría simplemente renombrara los restos de Alejandro, adscribiéndolos al santo cristiano que había sido el primer patriarca de Alejandría.

5. San Marcos desde Alejandría a Venecia: ¿Reliquias de Alejandro?

La leyenda cuenta que Marcos deambulaba por el Véneto sobre el 50 d.C. cuando le sorprendió una tormenta y tuvo que guarecerse cerca de Rialto, donde más tarde se erigió una capilla. Se le apareció un ángel y le dijo: *Pax tibi Marce evangelista meus*, que es el lema que adoptó la Serenísima República de Venecia, junto con el león de Marcos. El apóstol estaba enterrado en Alejandría, y Venecia, quería una reliquia que rivalizase con Roma -Pablo y Pedro- Santiago en España y los Reyes Magos de Milán, luego trasladados a Colonia. Una



Fig. 7 Mosaico de la Basílica de S. Marcos de Venecia, del s. XIII, estilo bizantino en el que se aprecia la exhumación del cuerpo de S. Marcos y su ocultamiento en una cesta © Dominio público.

ciudad con una importante reliquia preciada crecía, adquiría prestigio y servía de llamada a los peregrinos. En el caso de Venecia la elección de S. Marcos era un acto estudiado. En primer lugar, se buscaba su identificación con la iglesia de Aquilea, lo que la alejaba de las pretensiones bizantinas. En segundo lugar, Marcos, era el evangelista italiano por excelencia, su evangelio había sido escrito en Roma, era el apóstol de la

gran iglesia italiana. Pedro y Pablo en Roma, y Marcos en Venecia, junto con Santiago en España, Occidente iba cerrando filas con el papado y no con Oriente.

A principios del 827 Andrea da Torcello, “el rústico”, un hábil comerciante se embarcó en el “S. Nicola” con destino a Alejandría, junto con el capitán Bono da Malamocco, otro comerciante. La expedición estaba formada por diez embarcaciones, y no un barquito con una vela como muestran algunas imágenes (fig. 6). En Alejandría sustrajeron o compraron el cuerpo de S. Marcos (*Translatio Sancti Marci*) y S. Nicolás en Mira. Hay en todo esto una semejanza con los robos y saqueos de esculturas antiguas en Grecia en la República y en el Alto Imperio (Verdugo, 2017, 209, 213-215). Ha cambiado la mentalidad y la naturaleza de los objetos, pero no la costumbre. Nuevamente en el Oriente se hallan las reliquias más preciadas como en la época clásica lo eran las esculturas, Alejandría estaba plagada de reliquias, y tras la conquista musulmana en el 641, no contaban de una gran protección. Estas “adquisiciones” están organizadas por ciudadanos que costean la expedición; es un esfuerzo coordinado y planificado. En Bari, el grupo que se encargó de la expedición para “conseguir” el cuerpo de S. Nicolás, recibía el nombre de *Societas Sancti Nicolai*, que luego se transformó en el partido más influyente de la ciudad (Geary, 2000, 94).



Fig. 6 Mosaico de la Basílica de S. Marcos de Venecia, siglo XIII, de influencia bizantina, en la que se aprecia la nave con Torcello y Malamocco, con el propio S. Marcos estimulando y conduciendo la travesía. A la derecha el faro de Alejandría y S. Marcos curando a un enfermo © Dominio público.

Cuando el cuerpo de S. Marcos llega a Venecia, el 31 de enero del 828 (figura 7), es colocado en el palacio ducal, donde se construyó una capilla para alojar al santo, situada entre el palacio y la capilla de S. Teodoro. Marco fue sustituyendo poco a poco a Teodoro, el patrón de Venecia, el equivalente bizantino de S. Jorge, el patrono de los dogos¹⁷. Tras la destrucción del palacio ducal en la revuelta del 976, ambas capillas son reconstruidas, pero en 1094, se pierde todo rastro del guerrero bizantino.

El traslado de reliquias de un lado a otro de la Europa medieval no suponía el traslado con ellas de las características culturales, la devoción o el tipo de culto del lugar de procedencia, sino que la reliquia se adaptaba a su nuevo lugar y surgía una devoción nueva. De este modo, ni el traslado de reliquias que los venecianos hicieron del cuerpo de S. Marcos desde Alejandría, supuso la adopción de la devoción griega o copta del santo, ni tampoco el traslado de

¹⁷ Teodoro de Amasea, uno de los santos militares griegos del siglo IV. Con la decadencia del Imperio romano de Oriente, los venecianos pensaron en la inconveniencia de un santo griego, y adoptaron plenamente a Marcos.

los mártires de Córdoba a Saint-Denis, acarreo la introducción de ritos o tradiciones mozárabes. De igual modo, cuando una reliquia era robada o vendida no se “robaba” o se “compraba” ni las ideas, ni los valores religiosos o culturales, que poseía en su contexto primitivo. Por ello, cualquier nuevo traslado –*translatio*– debía venir referido a circunstancias extraordinarias. En los últimos años, se ha vuelto a plantear si los restos de Marcos son los suyos, o los de otros personajes, lo que algunos consideran que puede tratarse del cuerpo de Alejandro Magno.

6. La Alejandría ptolemaica

Con la llegada al poder de Ptolomeo Sóter “El Salvador” (308-283 a. C). Egipto se convirtió en un reino independiente, con una dinastía Lágida o Ptolemaica (Bosch Puche, 2017, 33-73), con un ejército, formando por griegos, y una marina bien equipada. Pero Egipto poseía una población propia con un sustrato cultural que no podía ser ignorado. Además, los faraones habían tenido siempre un contrapoder: el de los sacerdotes egipcios, en especial el clero del dios Ptah en Menfis, lo que obligó a Soter a establecer una entente cordial con este poder (Capponi, 2015, 7). Las potencialidades de Egipto eran enormes, aunque el ritmo de crecimiento era lento (Rostovtzeef, 1967, 268). Soter deseaba mejorar la “máquina económica” y para ello se dotó de una importante administración, utilizando a griegos, judíos helenizados y casta sacerdotal egipcia. En este sentido los Ptolomeos intuyeron la importancia de la religión egipcia para ganarse primero el respeto, y después la adhesión de la población indígena. La conclusión fue que la familia real se incorporó a la tradición religiosa egipcia, y asumió su ascendencia divina. Y al mismo tiempo, apoyaron la construcción y ampliación de un gran número de templos, un buen ejemplo de ellos es el templo de Horus en Edfu, que sería fundado por Ptolomeo III Evergetes, en el mismo lugar donde existía un santuario faraónico (Prada, 2015, 15-16).

Soter necesitaba prestigiar su presencia ante el mundo griego, Egipto debía tener una fachada griega, debía ser una monarquía griega

(Rostovtzeef, 1967, 269), con una capital que fuese el paradigma de gran ciudad helenística. Menfis, no le servía, y volvió sus ojos hacia Alejandría.

Volvamos, por un momento, a la fundación de la ciudad por Alejandro descrita por Plinio (Plin.*HN*, V. 10. 62-66). En primer lugar, hemos de decir que Alejandro arrebató Egipto a los persas en 332, y fue considerado por su población como un libertador. La ciudad se fundó sobre un antiguo puerto pesquero de Rhakotis con la intención de crear una ciudad bisagra (Vivó y Codina, 2015, 37) entre el mundo griego y egipcio. La presencia griega en Egipto no era nueva y además conflictiva pues los asentamientos estaban distribuidos por el Delta y generaban tensiones con la población egipcia, para solucionar dicho conflicto el faraón Amasis (570-526 a. C.), siguiendo el ejemplo de los monarcas de la dinastía XVIII con el puerto de Faros o Pharos para cretenses y micénicos, concentró el comercio en un solo punto: la colonia comercial de Naucratis, en el brazo canópico del Nilo, en la que se establecieron una confederación de ciudades griegas: Mileto, Corinto y Egina, lo que convirtió a Naucratis en una ciudad internacional. Heródoto (Hdt. II,178) estableció una relación entre los templos levantados en la ciudad y las colonias jonios, dorios o eolios. Además, construyeron en la ciudad un templo panteón de los dioses griegos: el Helenión, cuyas proporciones habían sido copiadas del Didimaion (Dídima, cerca de Mileto), que demostraba la intención de convertir a Naucratis en una gran metrópoli (Pirenne, 1966, III, 166-167). Alejandro, tras el triunfo de Gránico e Iso, tras la destrucción de Tiro y Gaza, se dirigió a Egipto donde Smatauitefnakht, un egipcio de Heracleópolis, se unió a los macedonios buscando la liberación del país (Pirenne, 1969, III, 329-330). Alejandro, respetaba a las poblaciones y sobre todo a los dioses. Fue recibido triunfalmente por todas las poblaciones a su paso. Se dirigió a Menfis, postrándose ante Apis y se colocó en la cabeza la doble corona egipcia, como sucesor legítimo de los faraones (332 a. C.). En Luxor, rindió pleitesía a Amón en el interior del santuario de Amenofis III, lugar en el que le fue erigida una capilla, al lado del rey con el que Egipto había alcanzado mayor apogeo. También visitó el oasis libio de Siwa para consultar el oráculo de Amón, quien le reconoció como hijo.

Después trazó el emplazamiento de la ciudad que debía ser la capital del mundo: Alejandría, en el mismo lugar donde los reyes de la XVIII dinastía habían construido el puerto de Pharos o Faros, para acoger a los navegantes egeos. Su deseo se vio cumplido, y Alejandría, donde sería inhumado, se convertiría, en la mayor ciudad egipcia y la gran metrópoli cosmopolita del mundo griego y romano después (Robert, 1996, 170-184). Un gran mercado internacional donde confluirían las riquezas de la India, de África y de Europa. Donde se mezclaría el misticismo griego, el racionalismo griego y el griego sería la lengua internacional (Pirenne, 1969, III, 331). Una ciudad bisagra entre el mundo griego y el egipcio, que sirviera de modelo a seguir en la concepción globalizada de su imperio (Vivó, 2015, 37). Sin embargo, apenas sabemos nada de la ciudad de Alejandro, solo que estaba situada en el extremo occidental del Nilo, junto al lago Mareotis, al sur, que la conectaba a través de un canal con el Nilo, protegiéndola de las inundaciones. El artífice de la gran Alejandría será Ptolomeo Sóter, que iniciaría la construcción de los palacios y necrópolis reales y el arquitecto Dinócares de Rodas (Plin. *HN*, VII,38,125), trazará la nueva ciudad a la manera helenística, combinando la racionalidad hipodámica con la monumentalidad asociada a la nueva monarquía (Vivó, 2015, 37). Sabemos, por el *Papiro del Alfarero*¹⁸ que fueron llevadas a Alejandría imágenes de culto egipcias, procedentes de templos.

De Alejandría tenemos dos menciones, la primera más detallada es de Estrabón (*Strabo*. XVII, 6-10), escrita 20 años después de la muerte de Cleopatra (30 a. C.) y otra de Amiano Marcelino (*Amm. Marc.* XXII.16.9-11) del siglo IV d.C. Sabemos que la ciudad se articulaba en torno a dos ejes, la vía Canópica, orientada de este a oeste, y transversalmente por otra en línea recta desde el cabo Loquias al lago Mareotis. Partiendo de estos ejes, se abría una retícula ortogonal delimitada por una muralla de 15 km. La ciudad se organizaba por distritos ordenados con alfabeto griego. De todos ellos destacaba el barrio de Rakotis de población egipcia y al otro extremo el barrio judío, el más extenso fuera de Palestina. En el centro de la ciudad se

¹⁸ Papiro Rainer, 19813.34-35.

encontraba el *Sema* (*Vid. Supra*), esto es, la tumba de Alejandro, cuyos despojos fueron trasladados desde Menfis por Ptolomeo Soter. Otro gran edificio de Alejandría, a parte de su biblioteca y el Museo, fue el *Serapeum*,¹⁹ donde se rendía culto a la fusión de los mitos egipcios de Osiris, Isis y Horus con el de un nuevo dios griego: Serapis, sanador y oracular (Ruiz de Arbulo, 2015, 29-31; Marcos, 2015). Esta creación de un nuevo culto sincrético se centró en la erección de un gran santuario: el *Serapeum*. Se alzaba en un ángulo de la ciudad antigua, en la colina de Rakotis, el barrio egipcio, junto al canal de Alejandría y situado junto al hipódromo, poseía una estatua de culto colosal, obra de Bryaxis, que 300 años después fue objeto de una descripción por Clemente de Alejandría (*Proter.* IV, 48.3) que la consideraba una obra deslumbrante. El templo, como consecuencia de las medidas teodosianas, fue destruido en el 391 un año más tarde de la masacre de Tesalónica²⁰, que cambió la política apaciguadora de los primeros

¹⁹ Fue fundado en el 300 a.C. por Ptolomeo I Soter, como complejo templario de Serapis, divinidad sincrética con la que Ptolomeo intentó hallar una religión válida para griegos y egipcios, unidos así bajo este culto. La primera mención de Sarapis se encuentra en Arriano (*Anab.*, VII, 26) quien nos dice que Alejandro agonizante se refirió a este dios. Sarapis era un dios de Babilonia, y parece poco probable que sea el mismo dios que se adoptará en Alejandría. La unión de Osiris-Apis, cuyo culto se asociará a Zeus y Hades, se convertirá en Serapis. La estatua de Serapis era de una factura totalmente griega, con los atributos icónicos de Hades coronado con el modius –cesta o medidor de grano, símbolo del inframundo, portaba un cetro y a sus pies estaba el can Cerbero y una serpiente. El dios patrono de Alejandría ocupó un lugar destacado en el panteón religioso griego, y junto con el culto a Isis, Horus y Anubis se propagó por todo el mundo helenístico. El ejército de Alejandro Severo lo propagó por el Imperio, convirtiéndose en uno de los principales cultos de Occidente, conservando una gran popularidad.

²⁰ La masacre de Tesalónica fue una acción de represalia de Teodosio contra los habitantes de la ciudad que se habían sublevado. La causa del alzamiento fue que Buterico, un magister militum pretoriano de origen godo mandó arrestar a un popular auriga por haber tratado de seducir a un sirviente del emperador o incluso al propio magister militum. Cuando el auriga fue encarcelado, los ciudadanos de Tesalónica exigieron que lo liberaran. Buterico fue asesinado en el tumulto que se siguió, por lo que el emperador que estaba en Milán intervino ordenando represalias contra la población cuando estuviera en el circo. Aunque revocó la orden, el aviso llegó demasiado tarde y los pretorianos enfurecidos mataron a 7.000 personas, aunque el número probablemente se exageró, el alcance de la masacre fue muy grande, en cualquier caso. Este incidente provocó la ira de Ambrosio de Milán que exigió el arrepentimiento del emperador. Concretamente

años de Teodosio, aunque este nunca cesó en su lucha contra el paganismo. El detonante de los sucesos de Alejandría fue la actuación del obispo Teófilo, que comenzó una campaña de destrucción de templos, convirtiendo el de Dioniso en iglesia, purificó un Mitreo y se burló de los símbolos sagrados paganos. Este comportamiento de Teófilo exasperó a los paganos, los cuales atacaron a los cristianos causando muchas muertes. Muchos sabios y filósofos alejandrinos, entre ellos Amonio y Heladio, profesores de lengua y literatura griegas, así como el poeta Paladas y seguramente Claudiano (Dzilska, 2009: 92) se atrincheraron en el *Serapeum* encabezados por el neoplatónico Olimpio²¹. El emperador, no queriendo que se repitiese el suceso de Tesalónica, declaró mártires a los cristianos asesinados, perdonó a los paganos y mandó destruir el *Serapeum*²². Sobre su solar se construyó una iglesia en honor de S. Juan Bautista (Nixey, 2018, 107). El otro gran monumento de Alejandría era su biblioteca, que sufrió daños en la incursión de Julio César, pero que debió acrecentarse seguramente, tras ese incidente. Con la conquista musulmana de Alejandría entre el 641 y el 642 se producirá su definitiva desaparición, y prueba de ello es la anécdota que nos refiere Canfora (1998. 91-92) sobre la destrucción de la Biblioteca de Alejandría, esclarecedora al respecto.

Ambrosio declaró que debía imitar a David en su escala de arrepentimiento como le había imitado en su escala de culpabilidad, y le excomulgó hasta que lo hiciera, y solo le permitió la eucaristía tras varios meses de pública penitencia. Se demostraba la fuerza del obispo de Milán frente al señor de Oriente y Occidente, quien no aparecía como cabeza de la Iglesia. Ello trajo graves consecuencias para el equilibrio entre politeísmo y el cristianismo.

²¹ Olimpio, servidor y fiel de Serapis, revestido con su manto de filósofo, arenga a sus seguidores con tanta elocuencia que todo el mundo lo sigue, reclamando el sacrificio total en defensa de la religión de sus antepasados. Era un maestro en todo tipo de cultos y propaga que servir a los dioses traía la felicidad. Su gran espiritualidad y el conocimiento de los dioses hace que sus discípulos crean que está lleno de dios (pleres tou theou). Ante la destrucción de las estatuas, consuela a los defensores del templo, con que el espíritu albergado en las estatuas sube al paraíso; destruyéndose sólo su manifestación terrena. También posee el don de profetizar y anuncia la destrucción del *Serapeum*. Tras los acontecimientos, huye a Italia y no volvemos a saber nada más de él (Dzielska, 2009: 94-95).

²² Sozomeno, *Sozom.* VII, 15; Sócrates *Hist.eccl.*V, 16; Theodoretus Cyrensis, *Hist.,eccl.*V,22 entre otras fuentes. El torso de la estatua de Serapis fue quemado en el anfiteatro delante de la multitud (Nixey, 2018, 107).

Los sabios de la ciudad pidieron al emir Amar que no se dañara la biblioteca ni su contenido. Amar consultó a Damasco, siendo la respuesta de Umar el califa la siguiente:

Por lo que se refiere a los libros a los que has hecho referencia he aquí la respuesta: si su contenido está de acuerdo con el libro de Alá, podemos despreciarlos, puesto que, en tal caso, el libro de Alá es más que suficiente. Si, en cambio, contienen cosa deforme con respecto al libro de Alá no hay necesidad de conservarlos. Procede y destrúyelos.

Los libros fueron utilizados para calentar los 4.000 baños de la ciudad durante seis meses. Sólo se salvaron los libros de Aristóteles.

7. El faro de Alejandría

El proyecto del faro fue concebido por Ptolomeo I Soter (305-282 a. C.) con el fin de facilitar la navegación, aunque también tenía un carácter simbólico: exaltar la grandeza de la ciudad fundada por Alejandro y capital ptolemaica. El faro, fue atribuido a Sóstrato de Cnido 300-280 a.C. que en realidad fue quien financió y lo dedicó al faraón²³, estaba situado en la isla de Pharos frente a la costa de Alejandría, que estaba unida al continente por un dique que hacía de doble puerto, el *heptastadión*. Debió ser finalizado por Ptolomeo Filadelfo (284-246 a. C.). Amiano Marcelino, en la referencia citada, atribuía la construcción del faro y del *heptastadión*, erróneamente a Cleopatra.

²³ Véase a este respecto a Giardina, 2010, 57, n.209 cit. por Durán Fuentes, 2011, 338.

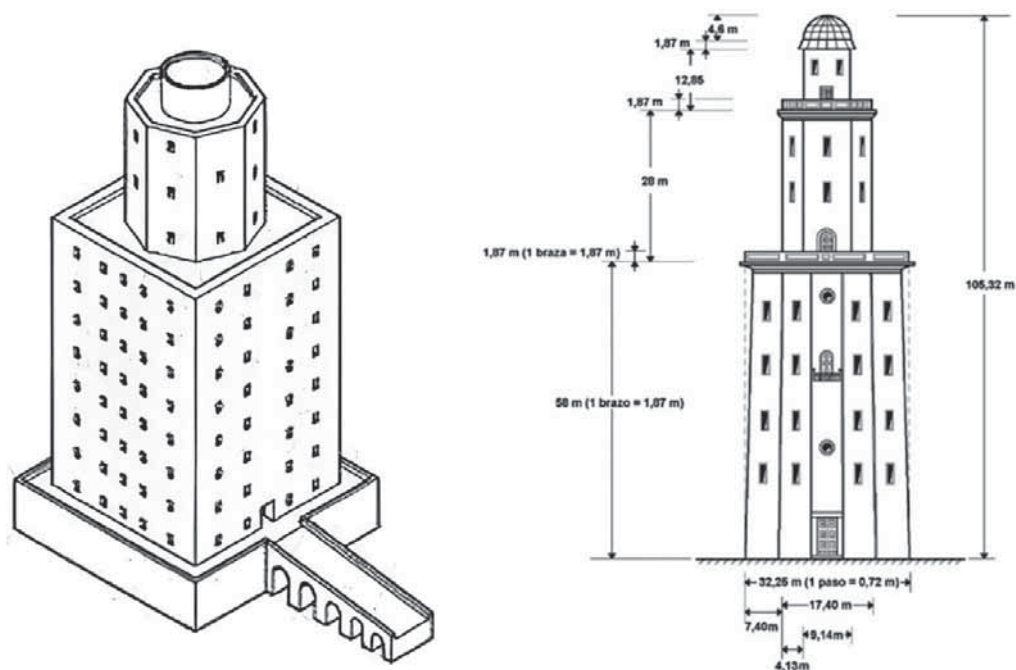


Fig. 8 A la izquierda, reconstrucción de Durán Fuentes © Durán Fuentes. A la derecha, reconstrucción de Peña Olivas © Peña Olivas.

De las muchas interpretaciones que se han hecho imaginando como sería arquitectónicamente el faro de Alejandría, de todas ellas traemos aquí las propuestas más recientes. La primera de ellas es la realizada por Durán Fuentes (2011, 339, figs. 3, 4 y 5; 2017, 469-480). Duran parte de una propuesta (figura 8) extraída de los textos de los cronistas árabes traducidos y publicados por Asín Palacios (1933, 1935) y Vázquez Ruiz (1949), especialmente la descripción que Ibn al-Sayj, llamado el Andalusi, hace en su libro “Kitaf Alif Ba”o Libro del Abecedario, texto que no se conocía cuando por ejemplo Thiersch (1909) hizo su famosa reconstrucción.

La segunda es de Peña Olivas (2016, 30) quien, además de justificar la grandeza de la obra, por su especial cometido, no sólo como faro, sino que en el mismo se ubicaría la capitanía del puerto (Peña Olivas, 2016, 29-30), realiza una descripción de la construcción desde sus

cimientos hasta la luminaria, basada en la descripción de Ibn al-Sayj. Los pormenores de dicha descripción pueden resumirse:

1. La base de la torre se cimentó sobre la roca de la isla, construyéndose un muro perimetral con una anchura entre 6 y 8,5m. La cota sobre el nivel del mar era de 6,5 m.
2. El faro descansaba sobre una plataforma cuadrada de 60m de lado. Estaba unido desde tierra por un puente de unos 183m, que crecía paulatinamente de modo que el último era muy alto.
3. La estructura del faro era una torre de tres cuerpos:
 - Primer cuerpo:
 - Sección cuadrada de 180 pasos de perímetro
 - Altura de 31 brazos
 - Galería superior de 15 palmos
 - Muro o antepecho de 1 braza de altura
 - Segundo cuerpo
 - Planta octogonal de 10 pasos de lado
 - Altura de 15 brazas
 - Azotea de 9 palmos de ancho
 - Tercer cuerpo:
 - Planta circular de 40 pasos de perímetro
 - Altura 15 brazas
 - Rematado por una cúpula

Comparando los datos de Ibn al-Sayj con la imagen del Papiro de Artemidoro, Peña Olivas (2016, 35, figura 14) ha elaborado unas dimensiones aproximadas más probable del faro (figura 8). Su reconstrucción es parecida al faro de los mosaicos venecianos (figura 6).

Se convirtió en un icono, el faro por excelencia, y fue incluido en las *Septem Orbis Spectaculis*, influyendo en el desarrollo de los faros en general, y su nombre, “Pharos”, se convirtió en sinónimo de faros en griego, lo que supuso que fuese representado en monedas, pinturas y mosaicos, como veremos a continuación. Parece que el edificio se mantuvo, más o menos intacto, con modificaciones hasta la conquista

musulmana de Egipto. Su deterioro se hizo más patente tras el traslado de la capital a El Cairo. Lo que parece más plausible como causa de su deterioro, a parte de la pérdida de la importancia geopolítica de Alejandría, fueron los terremotos que asolaron la ciudad los años 956, 1303 o 1323 que dañaron grandemente su construcción hasta dejarlo convertido en una total ruina. De hecho, cuando el viajero y geógrafo árabe Ibn Battuta lo describe en el año 1349, comenta como ya es imposible acercarse a él debido a su estado ruinoso. El capítulo final viene cuando el sultán egipcio Qaitbai decidió utilizar en 1480 sus materiales para la construcción de una fortaleza militar en Alejandría. Veamos las representaciones que nos ha dejado la historia:

7.1 REPRESENTACIONES NUMISMÁTICAS DE EMPERADORES Y FAMILIA IMPERIAL DE ROMA

Debemos tener presente que la conquista de Egipto por Augusto supuso la prohibición de que ningún miembro de la familia imperial, ni senador, pudiera visitar Egipto sin permiso, por lo que las visitas se limitaron a las de los propios emperadores como hemos referido en relación con la tumba de Alejandro. Era un territorio directamente dirigido por el emperador y una de las ciudades que siguieron acuñando moneda.



Fig. 9 Denario de Sexto Pompeyo conmemorativo de su victoria sobre Octavio en el 42-40 a. C. a. C. Sicilia. Anverso: MAG PIVS IMP ITER. Reverso: PRAEF·CLAS·ET·CLAS·S, tomado del blognumismatico.com Ruiz Calleja <https://blognumismatico.com/2021/10/23/denarior-sexto-pompeyo/>, consulta 25 de junio de 2024.

En primer lugar, hemos de destacar las acuñaciones que representa al faro asociado a veces con Isis y con la propia ciudad de Alejandría. Según Peña Olivas (2016,28) la serie de estas monedas corresponden a Domiciano, Trajano, Adriano, Sabina, Antonino Pío, Faustina la Mayor, Faustina la Menor, Marco Aurelio, finalizando con el emperador Cómodo²⁴.

²⁴ Por motivos de espacio en este trabajo se recogen algunas de ellas.

Tenemos algunos precedentes de monedas con la representación de un faro (fig. 9), como es el caso del denario de plata de Sexto Pompeyo (42-40 a.C.) que conmemora su victoria en Sicilia contra la flota de Octavio en el 37 a. C.

En el anverso aparece el faro turriiforme de Mesina en cuya cúpula se encuentra Neptuno avanzando triunfalmente. A la izquierda del faro, se encuentra un águila legionaria. A la derecha hay dos objetos: un acrostolio (precursor de los mascarones) y una vara. Delante hay una galera. Todos son elementos relacionados con la victoria marina, además de una referencia explícita a Sicilia a través del faro. En el reverso se muestra a Scylla²⁵ en actitud amenazante con un timón.

El segundo ejemplar (fig. 10) que traemos es una representación de un faro y un puerto correspondiente a un sestercio de Nerón del 64 d. C. que nos muestra el puerto de Ostia en su reverso con naves y un faro con una escultura en su parte superior, probablemente Neptuno. En la parte inferior del reverso puede verse una divinidad fluvial que puede representar al río Tíber.



Fig. 10 Sestercio de Nerón, 62-68 d.C., Anverso: Cabeza de Nerón laureada mirando hacia la derecha, con égida en el cuello, NERO CLAVDIVS CAESAR AVG GER PM TR P IMP PP. REVERSO: AVGVSTI POR OST C, vista de la bahía de Ostia, posible estatua de Neptuno sobre un faro, y el Tíber © <https://www.acsearch.info/home.html>, consulta 14 de septiembre de 2024.



Fig. 11 Hemidracma de bronce de Domiciano. Anverso. Cabeza laureada de Domiciano hacia la derecha, leyenda AYT KAIC ΘEO YIOC ΔOMIT [CΕΒ ΓΕΡΜ]. Reverso: Faros de Alejandría con la leyenda L (año) IE (quince) © Dominio público.

²⁵ Sentada en el estrecho de Mesina frente al otro monstruo marino, Charybdis, ambos constituían una constante amenaza para los marineros que intentaban cruzar el estrecho. Se convirtieron en un ejemplo de desafío; los navegantes debían elegir entre acercarse a Scylla o evitarla aproximándose a Charybdis.



Fig. 12. Hemidracma del 107-108 d.C. que presenta en su anverso una cabeza laureada de Trajano mirando hacia la derecha y en su reverso, el faro con una iconografía similar a la moneda de Domiciano, con la leyenda LI A (once de su reinado) © Dominio público.



Fig.13 Dracma de Trajano. Anverso: Cabeza del emperador, laureada, mirando hacia la derecha, con leyenda en griego. Reverso: Isis Pharia conduce su nave con su vela, dejando atrás el faro de Alejandría, en el que se aprecia con nitidez la estatua que lo corona y los dos tritones a sus lados, y la leyenda IE (quince del reinado) © Dominio público.

De las monedas alejandrinas²⁶, abrimos nuestra serie con una hemidracma (fig. 11) acuñada en el año 15 del reinado de Domiciano (81-96). En el reverso de la moneda se aprecia la estructura del faro como una torre, más ancha en su base, que su parte superior la cual se haya coronada por una pequeña atalaya con una escultura, que porta en su mano una palma o un tridente, Neptuno o Helios y en los extremos de la parte superior se ven dos esculturas de tritones.

La dinastía Ulpio-Aelia o Antonina acuñará monedas con el faro desde Trajano, hasta Cómodo, como hemos referido. El emperador hispano acuñará dos monedas con representación del faro. La primera de ella (fig. 12) es una hemidracma acuñada

²⁶ Según Rodríguez Casanova (1997,53) el numerario alejandrino se estructura en torno a dos metales: la plata y el bronce. Sin embargo, la plata, ya desde su origen, estuvo muy devaluada y debe ser llamada, con mayor propiedad, vellón. Las leyendas son en griego y en el reverso el año de reinado del emperador de acuerdo con el calendario alejandrino. La característica de las emisiones será su especial sistema de datación, con la continuidad de los años del reinado de un emperador en otro. El primero en hacerlo fue Cómodo, quien comenzó sus emisiones con la fecha LKA (21 = 180-181 d.C.), siguiendo con la de su antecesor, Marco Aurelio. El mismo caso se da con Septimio Severo y Caracalla y, más tarde, con Valeriano y Galieno. En todos estos ejemplos los emperadores habían empezado acuñando como césares con los años del reinado de sus padres o predecesores y continuaron esta cuenta. Otros emperadores, en cambio, prefirieron acuñar como césares con una fecha, la del año de reinado del emperador en el poder a su llegada al principado, y reanudar sus emisiones como emperadores comenzando de nuevo en el año 1, como hizo Marco Aurelio (Rodríguez Casanova, 1997, 67-68).

en el año 11 de su reinado. La otra moneda es una dracma (fig. 13), acuñada en el año 15 de su reinado (111-112) en cuyo reverso aparece *Isis Pharia* o *Isis Pelagia*, señora de los mares. Es representada en la proa de un barco sosteniendo una vela henchida ante ella. Su vestido también está inflado por el viento. Delante de ella aparece el faro de Alejandría, al que está conectado como *Pharia*. De este modo, *Isis Pharia* es la Isis del faro. La diosa recorrió los mares buscando el cuerpo de Osiris y regresó con él a Egipto. Isis es una diosa de la navegación y del crecimiento del Nilo. Es también una diosa de los vientos. La encontramos en ciudades portuarias, donde se extendió su culto. Incluso es una diosa salvadora de almas como vemos en Apuleyo en la narración de sus misterios y en la fiesta que en todos los puertos se hacía, la *navigium isidis*.

El emperador Adriano acuñará varias monedas con el faro (fig.14, fig.16) a la que se unirá otra emisión de su esposa Sabina, que será la primera *augusta* que se representa con el faro (fig.15). Una particularidad de estas acuñaciones, en la que unas veces aparece el faro en solitario en el reverso y otras acompañado de *Isis Pharia*, es la más cada vez mejor detallada representación del aspecto del monumento.

Cerramos esta selección con dos dracmas, uno de Antonino Pío (fig.17) y otra de Comodo (fig.18).



Fig. 14. Hemidracma de bronce de Adriano (117-138), fechado en el 132/133, 17 de su reinado. Anverso: Busto del emperador laureado, drapeado con coraza, mirando hacia la derecha. Leyenda: AVT KAIC TPAIAN AAPIANOC CCB, Reverso: El faro turriforme, con entrada monumental. Se aprecia con nitidez la estatua superior: Helios o Neptuno, que sostiene sítula y cetro; y los dos tritones que tocan sendas trompetas. Se representa con nitidez la puerta de acceso, adintelada, y unos salientes de la fachada, que pudieran ser un tipo de sillares almohadillados y la leyenda L IZ (diecisiete) © <https://www.acsearch.info/home.html>, consulta 14 de septiembre de 2024.



Fig. 15 Hemidracma de Sabina (134-135) año 19 del reinado de Adriano. Anverso, la Augusta, drapeada, con diadema mirando hacia la derecha. En el reverso, con la leyenda: LENNEAKA, el faro representado de forma similar a la Hemidracma de Adriano (Fig.17) © <https://www.acsearch.info/home.html>, consulta 14 de septiembre de 2024.



Fig.16 A la izquierda dracma de Adriano (117-138). Anverso: Cabeza laureada con coraza del emperador hacia la derecha. Leyenda: AYT KAIC TPAIAN AΔPIANOC CEB. Reverso: Isis Pharia, sosteniendo la vela ondulante avanzando a la derecha ante el faro de Alexandria, que es coronado por una estatua y dos tritones, leyenda: L IH (dieciocho) © © <https://www.acsearch.info/home.html>, consulta 14 de septiembre de 2024. A la derecha dibujo del reverso con Isis y el faro, tomado de Peña Olivas, 33, figura 9.



Fig. 17 A la izquierda, anverso del dracma de Antonio Pío (138-161), con cabeza laureada mirando hacia la derecha. Reverso: Faro de Alejandría, representado de forma más esquemática © Dominio público. A la derecha, dibujo del reverso, tomado de Peña Oliva, 33, figura 10.



Fig.18 A la izquierda tetradracma de Cómodo con cabeza laureada en el anverso y en el reverso el faro con la estatua presumible de Helios o Neptuno, los tritones con trompetas y una nave navegando hacia la derecha y la fecha L K Θ (29 años, que parece indicar la fecha su muerte el 192 d. C.) © Dominio público. A la derecha dibujo de Peña Olivas, 34, figura 11.

7.2 EL FARO DE ALEJANDRÍA EN MOSAICOS

Otra iconografía es la de los mosaicos. Ya hemos referido como abundan la representación de faros y naves arribando a puerto especialmente en el denominado Foro de las Corporaciones de Ostia²⁷. Del faro de Alejandría traemos aquí dos mosaicos, uno procedente de *Qasr Libya* (Gobel Akhadar, al oeste de Cirenaica), antigua *Olbia Theodorias* ciudad romano-bizantina refundada por Justiniano en el 539 (Fig. 19) y otro de Toledo (Fig.19). El primero, con las letras ϕ Aroζ (el faro) se aprecia la escalera de acceso al faro con estructura turriforme y en lo alto una figura que parece representar a Helios o Neptuno, junto a otra masculina que no sabemos si formaba parte del faro. El mosaico es una pieza del pavimento de la nave de la basílica cristiana oriental de la ciudad, construida sobre el 539-540, bajo el patrocinio de la emperatriz Teodora, en el que se representa el mundo conocido: el faro de Alejandría, el río Éufrates, la fuente Castalia, el Tigris, entre otras imágenes. Es un testimonio de como en época tardía se reconoce la importancia del faro como símbolo mundial. Fue descubierto en 1957 (Goodlchild, 1957) y ha sido objeto de revisión por Ward-Perckins *et al.* (2003, XIII,1, 273-286) y Chick (2024, 40,99, fig. 115). Se encuentra en el museo de *Qasr Libya*. El mosaico de Toledo (Fig.20), procedente de la Villa de la Vega Baja, es de forma octogonal y representa un puerto con escenas marítimas, entre las que se incluye una representación de un faro, que podría identificarse con el de Alejandría y que se fecha en torno al 300 d.C. Presenta la particularidad de la conexión a modo de puente con arcadas que existió para hacer accesible Alejandría con la isla de Pharos, el ya citado istmo artificial llamado *heptastadion* que tenía unos 1295 metros de largo (Vivó, 2015, 37) que delimitaba a ambos lados las bahías portuarias de Eunostos (al oeste) y Gran Puerto (al este), como menciona Estrabón (*Strab.*XVII, 8).

²⁷ Véase nota 7.



Fig.19 A la izquierda, mosaico del faro de Alejandría de *Olbia Theodorias* © *Qasr Libya Museum*. A la derecha, mosaico de la Villa de la Vega Baja de Toledo, con una posible representación del faro de Alejandría. Museo de Santa Cruz de Toledo © Dominio público.

7.3 REPRESENTACIONES TARDÍAS Y MEDIEVALES DEL FARO DE ALEJANDRÍA

Como precedente de representaciones del faro, Peña Olivas (2016, 27, figura 6) hace referencia al Papiro de Artemidoro del siglo I a.C. Posteriormente a esa fecha solo tenemos las recogidas en monedas y presuntamente en alguno mosaicos ya referidos. La antigüedad tardía nos ha dejado un “mapa” realizado después de la fundación de Constantinopla (330) denominada *Tabula Peutingeriana*²⁸, que en realidad es un compendio de itinerarios o destinos a lo largo de calzadas romanas. En este itinerario aparece en la parte correspondiente a Egipto, Alejandría y su faro (figura 21) que han sido reelaborado por Peña Olivas (2016, 35, fig.13). También, este mismo autor, hace mención del mapa del Beato de Burgo de Osma de 1086 (Peña Olivas, 2016, 27).

²⁸ La copia más antigua de la Tabula fue realizada por un monje de Colmar en el siglo XIII. Un rollo de pergamino de 0.34m de altura y 6,75m de longitud.

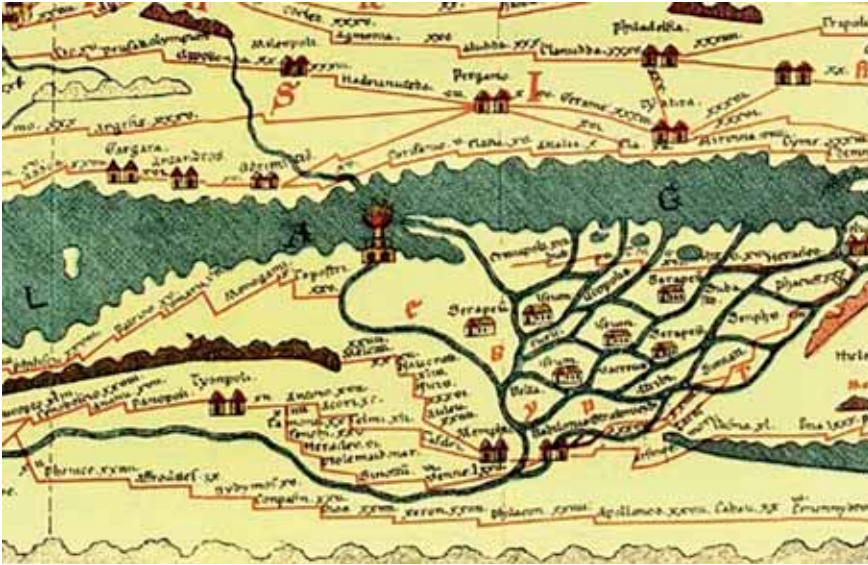


Fig.20 Faro de Alejandría en la *Tabula Peutingeriana*, fragmento VIII. Facsímil Konrand Miller, 1887/1888 © Wikimedia Commons.

Sabemos que Epifanio de Constantinopla, escribió, a finales del siglo VIII un relato de peregrinación a Alejandría para rezar en sus santos lugares, en el que menciona al faro (De Miguel, 2020, 35).

Ya, en plena edad media, hay algunas descripciones del faro, una de estas es la de Benjamín de Tudela [1160-1173], 1918: 113-115), recogida de transmisión oral, quien sobre Alejandría y su faro (De Miguel, 2020, 41-42) nos dice:

Cuando la fundó Alejandro, le dio su nombre, y la hizo extremadamente fuerte y hermosa, así mismo las casas, los palacios y las murallas son de bellísima construcción[...] construyó aquel rey también un dique sobre el puerto de Alejandría, de una milla de extensión dentro del mar, y erigió además una gran torre, es decir, una salmenara, que en árabe llaman “Minar Aliskandria”[...] el almenara sirve de señal a los navegantes desde muy lejos, y se dirigen hacia ella [...] es una ciudad de inmenso tráfico de comercio.



Fig. 21 Faro de Alejandría, Abū Ḥamid al-Ġarnāṭī (1117-1118), Bnf manuscrito Ar. 2168, folio 16v-17 © Bnf.

Por otro lado, el interés general por Egipto siempre había estado presente, primero por las pirámides que eran consideradas una de las maravillas del mundo producidas por el hombre, y que conocían por las referencias de los autores clásicos y por las descripciones de algunos viajeros, peregrinos o cruzados. Citemos como una de las más curiosas la del peregrino sevillano Pedro Tafur (*Andanzas y viajes*, 1454) (De Miguel, 2020, 43-44), quien realizó en su segundo viaje a Oriente una visita a Egipto, y llama a las pirámides: los “graneros de Ioseph”, situados en el desierto, a tres leguas de El Cairo, “dos grandes e uno non tanto, los quales son fechos a manera de un diamante con aquella punta arriba tan aguda; será su altura mucho más que la torre mayor de Sevilla” (Molina, 2011, 656).

El ceutí Mohamed Abu Abdala El Idrisi recorrió Egipto en los primeros años del siglo XII, y colaboró con Ruggiero de Sicilia en su proyecto de *Geografía Universal* (1154). También Abū Ḥamid al-Ġarnāṭī que llega a Alejandría entre 1117-1118 y describe el faro, aun en pie; igual que el valenciano Ibn Yudaïd que en 1145 también visitó Alejandría y días más tardes las pirámides que las describe:

las antiguas pirámides, construcciones maravillosas, espectáculo extraordinario son de forma cuadrada, como si fueran varias tiendas plantadas [...] han sido levantadas con enormes piedras talladas [...] si las gentes de la tierra desearan demoler su construcción les sería imposible [...] nadie sabe lo que son, salvo Dios, poderoso y grande.

También se refiere a la esfinge: “En la proximidad de estas pirámides, a distancia de un tiro de flecha, hay una extraña figura de piedra que se alza como un alminar, con características humanas de aterrador aspecto [...] se le conoce como el Padre de los Terrores Conocidos”.

Del mismo modo destacamos los viajes de Nicolo dei Conti por Oriente y Egipto, quien facilitó mucha información a Poggio Bracciolini para su tratado *De Varietate fortunae* (Crivat, 2003, 1-21). Hay que destacar también el pasaje sobre Alejandría y su faro, en su libro del *abecé-Kitab alifba*, fechable en 1165, de Yusuf Ibn al-Shaykh al Balawi, un arquitecto malagueño (De Miguel, 2020, 37).

La profesora Viguera Molins (2010, 189-204) ha estudiado las fuentes árabes, 22 referencias, en las que aparecen descripciones, no todas directas. Algunas de las cuales van acompañadas por dibujos esquemáticos (fig. 21). La autora presenta un listado:

- Siglo IX: (1) Ibn Jurradadbeh, seguramente oriundo del Jurasán; (2) Yaqubi, árabe oriental.
- Siglo X: (3) Ibn Faqih de Hamadán; (4) Ibn Rusteh de Ispahán; (5) Masudí de Bagdad; (6) Istajrí, persa; (7) Ibn Hawqal de Bagdad; y (8) Muqaddasí de Jerusalén.
- Siglo XII: (9) Abu Hamid de Granada; (10) Idrisí de Ceuta; nuestro malagueño (11) Ibn al-Shayj; (12) Ibn Yubayr de Valencia; (13) Yaqut oriundo de Bizancio, residente en Siria; (14) Abd al-Latif de Bagdad.
- Siglo XIII: (15) Qazwiní de Qazwín en Azerbaichán; y el egipcio (16) Ibn Wasif Xah (citado por Ibn Iyas, ya en el siglo XIV).
- Siglo XIV: el sirio (17) Dimaxqí; (18) Abu l-Fida de Damasco; (19) Hamd Allah también de Qazwín; el sirio (20) Ibn al-Wardí; (21) Ibn Battuta de Tánger.
- Siglo XIV-XV: el magrebí (22) al-Himyarí.

De todos ellos llaman la atención, sobre otros, tres textos compuestos en el mismo siglo que Ibn al-Shayj, el siglo XII, por otros geógrafos y viajeros también andalusíes (el granadino Abu Hamid al-Gharnati en su “relato de las maravillas”, donde dibuja el faro (fig. 21) y el valenciano Ibn Yubayr) o muy relacionados con al-Ándalus (al-Idrisi).

7.4 EL FARO DE ALEJANDRÍA Y LAS *SEPTEM ORBIS SPECTACULIS*

La idea de las maravillas en la Antigüedad es un elemento que constituye, en opinión de Ramírez (1983, 26) la imagen mental de una ciudad-espectáculo que es el compendio simbólico del imperio de Alejandro. El primer tratadista que las menciona es Filón de Bizancio, hacia el 150 a.C., que menciona los jardines de Babilonia, las pirámides, el coloso de Rodas, el mausoleo de Halicarnaso, el templo de Artemisa de Éfeso y el de Zeus en Olimpia. En dicha lista, no figura el faro de Alejandría, cuestión ésta que llamó la atención a Ashley (1970, 20-21), quien consideraba que tal vez la lista de Filón era tan sólo una copia de una compilación anterior, escrita unos dos años antes, cuando Alejandro está fundando Alejandría y quería devolver su esplendor a Babilonia y convertirla en la capital oriental de su imperio.

De este modo, las *maravillas* serían el elemento de afirmación de los vastos territorios conquistados e imagen ideal del Imperio marcando su contorno (Ramírez, 1983, 26). De todo ello se deduce con cierta verosimilitud que el propio Alejandro encargase, tal vez al historiador, ingeniero y arquitecto: Aristóbulo, un *Libro de las Maravillas*, y que en el mismo no apareciese el faro de Alejandría puesto que aquél fue erigido después de la muerte de Alejandro, acaecida en Babilonia en el 321 a.C. Sin embargo, toda esta teoría elaborada por Ashley no parece convencer mucho a Ramírez (1983, 26), quien le parece demasiado positivista.

En su opinión, las *maravillas* no tienen por qué ser reales, y pone de ejemplo los jardines colgantes de Babilonia, que habían sido destruidos en el 482 a. C., pero cuya fama se había mantenido en la memoria, a través de descripciones más o menos legendarias. También destaca que alguna de ellas como el Coloso de Rodas sólo permaneció en pie 63 años, pero su fábrica causó una impresión entre los viajeros, que quedó grabada para siempre en el imaginario, y se incorporó de este modo a la lista de obras asombrosas. Lo mismo ocurre con el número siete, cifra mágica con numerosas connotaciones en el mundo antiguo: los siete sabios, los siete planetas, las siete colinas de Roma, las siete plagas sobre Egipto, las siete notas musicales y los siete colores de la gama cromática. Es el número del orden cósmico, del orden

de la Creación bíblica, con un sentido de buena suerte y de fortuna. No es extraño, que se elaborase una lista de maravillas: *Septem Orbis Spectaculis*. Para Ramírez (1983, 29) la idea pudo nacer en tiempos de Alejandro, pero alcanza su máximo desarrollo y formalización en época helenística y romana, y tendrá repercusiones en la Edad Media y sobre todo en el Renacimiento y en el Barroco.

		Fecha terminación	Arquitecto o escultor	Fecha destrucción
1	Pirámides Gizeh	h. 2500 a.C.	Henón y otros	Todavía existen
2	Jardines de Babilonia	h. 600 a.C.	Desconocido	482 a.C.
3	Zeus de Olimpia	h. 432 a.C.	Fidias.	462 d.C. Destruído en Constantinopla en el palacio de Lausus
4	Templo Artemisa. Éfeso	h. 290 a.C.	Deinokrates, Scopas	262 d. C.
5	Mausoleo Halicarnaso	h. 344 a.C.	Satyros, Pytheos, Scopas, Bryaxis, Timotheos y Leokares.	Siglos XIII o XIV. En ruinas en 1402
6	Coloso de Rodas (Helios)	h. 280 a.C.	Chares de Lindo	227 a. C.
7	Faro Alejandría	h. 280 a.C.	Sóstrato de Knidos (impulsor)	1375 d. C.

Fuente: *Las siete maravillas del mundo*. Ramírez (1983: 27)

Para Ramírez (1983, 29) desde su creación las “Maravillas del Mundo”: “aparecen como un compendio imaginario de las grandes realizaciones del hombre sobre la tierra”, un conjunto de obras emblemáticas perdurables, que serán eternas, incluso más allá de su

desaparición física, y que se incorporan al mundo de la utopía, una polis universal, mítica, para ser mirada. Estamos ante los primeros monumentos entendidos como realizaciones asombrosas realizadas por el hombre, que se convierten en arquetipos y en símbolos eternos (Higgins, 2023).

Esa “mirada” irá dirigida a las enormes tumbas del desierto: las pirámides y a un mausoleo urbano decorado con magníficas esculturas: Halicarnaso. Las primeras se convertirán en una imagen a imitar, como ocurrirá con la pirámide de Cestio en Roma y el segundo dará su nombre a todo tipo de tumba monumental: mausoleo. La forma más cuidada y perfecta de representar a Dios, será la estatua de Zeus de Olimpia y a la divinidad de lo femenino, la Artemisa de Éfeso, y su santuario, templo paradigmático. Los jardines de Babilonia y el faro de Alejandría serán ejemplos de lo “lúdico utilitario” (Ramírez, 1983, 29) de que lo útil puede y debe ser además bello. Por último, el Coloso de Rodas, será un ejemplo de lo espectacular, que tanto influirá en las obras del mundo romano, y que por su semejanza dará nombre al Coliseo de Roma, que como una octava maravilla aún perdura.

A partir del Renacimiento el faro será tratado por artistas, traemos aquí el grabado de Heemskerck (1521) que lo representa en el interior de un círculo con columnas y arcos con decoración rústica (figura 22). Su forma es helicoidal recordando a la Torre de Babel, que se convirtió en un tema muy ocurrente para pintores hasta bien entrado el siglo XVII, por la fascinación de la construcción de la torre como desafío de los hombres a Dios semejante al de la desobediencia de comer la manzana del Árbol de la Fruta Prohibida del Edén. También de manera similar lo trató Robert Fludd (c. 1620), en su *De technica microcosmi historia*. El faro adquirió connotaciones religiosas, como luz que orienta a las almas, que podemos observar en algunos grabados como el llamado *El alma peregrina en el laberinto del mundo*, en el *Goddelycke Wenschen* (1629) de H. Hugo (Aracil, 1998, 198, figura 66). Fischer von Erlach (1721) lo representó de una manera más racional y científica. Durante siglos este monumento de la Antigüedad tuvo más influencia entre las conciencias que muchos edificios religiosos o palacios (Ramírez, 1994, 42).



Fig. 22. Grabado de Heemskerck (1521). *Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel* © *Bibliotheca Augusta*.

Por último, traemos una impresión del faro aparecido en 1770 (fig. 23) dentro de las llamadas vistas ópticas que contribuyó a la difusión de espacios urbanos ciertos e imaginarios, diseñadas para ser vistas por medio de un dispositivo compuesto por una lente y un espejo. Ello permitía que la óptica distorsionase la perspectiva de la imagen y daba la ilusión de que estaba en relieve (Daniel, 2023). La vista es una copia del grabado de Heemskerck, con algunas ligeras variantes.



Fig. 23 Vista óptica del faro de Alejandría. *Phare de l'Egypte*. Probst (1770), cortesía de la Bnf © Bnf.

8. El faro de *Gades*, la luz del extremo occidente

8.1 LA CIUDAD DE GADIR/GADES

Para Bernal y Vargas (2019, 237-244) Gades fue en la Antigüedad una de las ciudades más privilegiadas del mundo atlántico-mediterráneo (Bernal, 2023, 85-102). En primer lugar, por su historia, con una fundación tiria que la convierte en una urbe antiquísima y, en segundo lugar, por su valor estratégico como puerto para la navegación oceánica, más allá de las columnas de Hércules. Gades fue la puerta de la ruta atlántica de la navegación fenicia que culminaba en las islas *Casitérides*, en la búsqueda del metal precioso del estaño. Tuvo el orgullo de ser una ciudad nunca conquistada por Roma, con la que mantuvo una relación de ciudad federada hasta convertirse, con el tiempo, en la capital del *conventus Gaditanus*. Sus fecundas pesquerías con su industria conservera y la elaboración del *garum* la hizo famosa en el mundo comercial romano. La ciudad, por una

serie de circunstancias relativas a su fuerte erosión por el mar y a la falta de investigación, no ha arrojado grandes descubrimientos arqueológicos sobre su urbanismo, dado que gran parte de la ciudad se encuentra bajo el agua. Gracias a la institucionalización de la arqueología preventiva, con sus luces y sombras, a partir de 1984, el conocimiento del urbanismo fenicio-púnico/romano de la ciudad ha avanzado notablemente. El descubrimiento del *Theatrum Balbi* en 1980 (Corzo, 1993) y su estudio (Bernal y Arévalo, 2011) han propiciado su lenta puesta en valor (figura 24). Algunos trabajos desde el análisis de los resultados de la arqueología preventiva han arrojado luz sobre el urbanismo (*pomerium* y áreas suburbanas) de la *Urbs Ilulia Gaditana* (Lara, 2018a, 2018, b). Junto al estudio de las necrópolis (Arévalo, 2016 ed) y el descubrimiento del llamado *Testaccio haliéutico* de Gades (Bernal y Vargas, 2019, 237-329; Muñoz, 2019, 351-380) un antiguo vertedero portuario, que abarca deposiciones desde los Cornelios Balbos a Nerón, entre el 70/50 a. C. al 70 d. C., que lo convierte en un depósito inédito que permite el estudio de una secuencia estratigráfica fundamental para la historia de la ciudad. Especial mención merece el famoso santuario extraurbano dedicado a Melqart, el Hércules gaditano (fig. 25) sobre el que se han elaborado numerosas teorías²⁹ y que jugó un papel muy importante en la economía de la ciudad en la etapa púnica y tardopúnica sobre el comercio internacional de salsas y conservas de pescado, un centro religioso y económico (Sáez, 2009, 115-127).

²⁹ Sobre el santuario y su amplia bibliografía véase Sáez (2009. Nota 1).



Fig. 24 A la izquierda, vista parcial del teatro © dominio público. A la derecha, levantamiento en 3d del teatro, consulta 28 de julio de 2024. <https://3dwarehouse.sketchup.com/model/d7ae4ddb1960deeffe039866375d26c/Teatro-romano-C%C3%A1diz?hl=sv> © Caruel Sedán Medlen, 2014, 3D Warehouse.



Fig. 25 Versión del templo de Melqart de A. Álvarez Marsal, dirigida por M. Bendala Galán © Álvarez Marsal.

8.2 EL FARO DE GADES

En *Gades* se alzó el faro más importante de Hispania y del Mediterráneo Occidental (Fernández, 2019-2022, 170; Bernal, 2009, 86-1079). Durante mucho tiempo ha sido un enigma objeto de varias hipótesis. Solía ubicarse en el islote o Punta de S. Sebastián (fig. 26) y no se conocía ninguna imagen del faro. La arqueología preventiva en la ciudad de Cádiz permitió, que, en las excavaciones realizadas en el Teatro de Andalucía, entre 1996 (Cobos, 1999) y 1997 (Cobos *et al.*, 1997), se descubrieran tres grafitos de época romana, en el que parecía representar un faro monumental (Cobo *et al.* 2017, 327). Los grafitos fueron dibujados en una cisterna que estaba asociada a una factoría de salazones, *cetaria*, ubicada en la ensenada interior de la isla gaditana de *Eriteia*. Parece que la cisterna estaba abandonada en el momento en que se realizaron los dibujos sobre su enlucido. El grafito es una evidencia arqueológica que, en opinión de Cobos *et al.* (2017, 327), debe ser considerada una fuente histórica y arqueológica, además un testimonio de la mentalidad de la sociedad y del pensamiento.

La factoría de salazón abandonada ya en el siglo V d.C. se encuentra hoy bajo un edificio situado en el casco histórico de Cádiz, lejos de la costa actual. En el momento en que se construye la factoría, siglo I a. C. (Cobos, 1999) el lugar se hallaba en la orilla septentrional de la ensenada interior o zona portuaria de la *Gades* romana, en un periodo de gran esplendor del comercio promovido por importantes familias como los Balbos (Cobos *et al.* 2017, 328), que son precursores del papel que desempeñaran en Roma los provinciales, en este caso desde época de César y de Augusto, partidarios de la idea imperial y que llegan a ocupar puestos como el consulado de Balbo el Mayor del año 40 a.C., el primero obtenido por un hombre no oriundo de



Fig. 26 Castillo de S. Sebastián de Cádiz ©dominio público.

Italia, o el triunfo en el 19 a. C, por su sobrino (Rodríguez Neila, 1973, 301-3013).

Los dibujos del faro, hoy expuestos en el Museo de Cádiz, fueron realizados a carboncillo sobre el recubrimiento del mortero de cal de las paredes. El primero de ellos, (figura 27) posee una anchura aproximada de 31cm, y representa la imagen completa de un faro-torre compuesto por doce cuerpos escalonados (Cobos *et al.* 2017, 329). El primero de esos cuerpos tiene una entrada abovedada, con dos trazos curvilíneos concéntricos, que ofrecen un “cierto efecto de profundidad” (Cobos *et al.* 2017, 329). El trazo del primer cuerpo insinúa una curvatura que parece evidenciar un edificio redondo. El resto de los cuerpos, todos ellos rectangulares, se van uniendo de mayor a menor tamaño. El segundo, tercero, cuarto, sexto y séptimo presentan escaleras o escalinatas exteriores diagonales. En la parte superior o último cuerpo se aprecian haces de luz o llamas resplandecientes. En el grafito figura también un barco de vela, que navega cerca del monumento. Los investigadores (Cobos *et al.* 2017,330) manifiestan que el dibujo representa un faro, pero se plantean si es un faro representado por el dibujante como una escena real, es decir si es el faro de *Gades*, que es citado por las fuentes medievales o sólo un faro imaginado. Es un faro de época romana, sin duda, aunque no se puede afirmar, que sea una instantánea del faro de la ciudad, pues carecemos, hoy por hoy, de pruebas arqueológicas concluyentes.

El grafito 3 (figura 28) representa una figura de cuatro cuerpos escalonados, aunque su lado izquierdo está incompleto, con decoración reticulada romboidal no visible en algunas de sus zonas, en opinión de Cobos *et al.* (2017, 330) es considerado como faro, torre o altar.

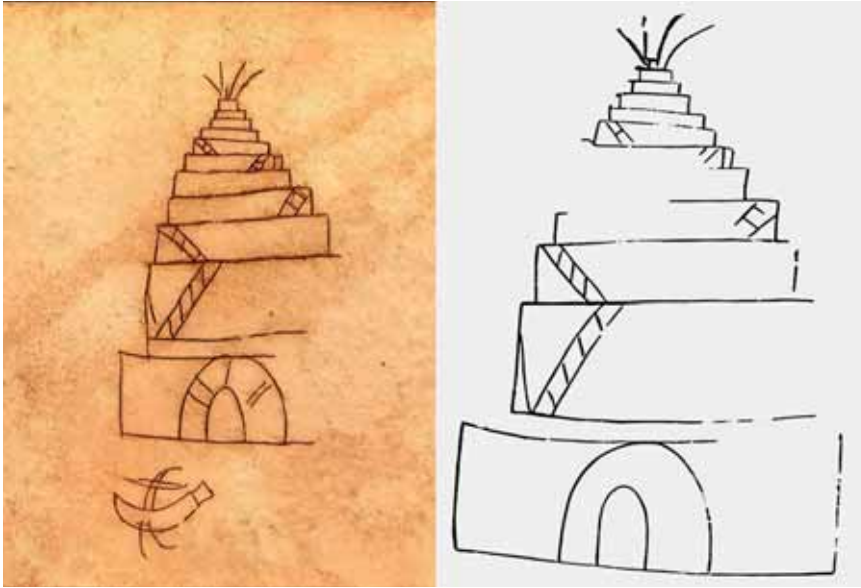


Fig. 27. A la izquierda grafito 1 de un faro escalonado, hallado en la factoría de salazón abandonada y grafito 2 con un barco © Museo de Cádiz. A la derecha, calco del grafito, tomado de Cobos *et al.* 2016, figura 4.

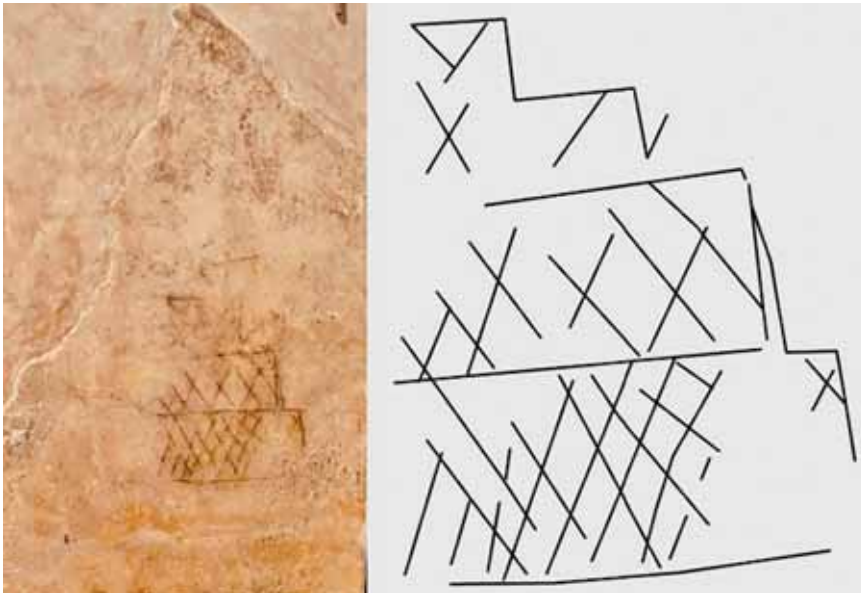


Fig. 28 A la izquierda, el grafito reticulado, posible faro, torre o altar © Museo de Cádiz. A la derecha, Calco del grafito 3 tomado de Cobos *et al.* (2017, 330, figura 5).

Estos grafitos, en relación con las representaciones que hemos visto de otros faros, en sepulcros, relieves, monedas o mosaicos, los hace especialmente singulares. Como afirma Cobos *et al.* (2017,330-331) surgen dudas razonables, sobre si responden o no a faros o estructuras gaditanas o son simplemente una representación de algo irreal o un recuerdo de otros faros. Con toda probabilidad el faro de *Gades*, como el de *Brigantium* (Torre de Hércules) que señalaba el *finis terrae* debió tener un gran valor simbólico como puerta del Océano, *nec plus ultra* o *non plus ultra*, por lo tanto, debería tener un porte monumental. Por lo que sabemos, el faro fue una estructura importante. Se le supone una altura de 100 codos (aproximadamente 46 metros) y una base cuadrada y una parte superior redondeada. Era sólido y su cumbre estaba adornada con una gran estatua de bronce bañada en oro. La torre se utilizó tanto para la navegación como símbolo del poder marítimo de la ciudad. El faro se cree que se construyó durante la época romana, aunque con toda probabilidad, debió existir uno anterior fenopúnico y fue un importante punto de referencia para los barcos que entraban en el puerto de *Gades*.

En cuanto a algunas descripciones, resulta especialmente interesante, la que realiza Al-Zuhri, en el siglo XII, de Cádiz y su faro (Abellán 2005, 51-52). En primer lugar, nos da noticias de importantes cisternas cubiertas, que recibían el agua de un acueducto hasta el alcázar, que se encontraban pavimentadas por “trocitos de mosaico del tamaño de los granos de sésamo coloreados con los más excelentes colores [...] formando anillos, circunferencias y triángulos, siendo la forma de cada uno diferente a los demás y adheridos con cola finísima”, que es la descripción de un mosaico romano. A continuación, nos habla del faro (*manara*) que según él era “parecido al de Alejandría”, y que estaba construido con piedra áspera de sólida obra. Encima de un primer cuerpo había otro cuadrado cuyo tamaño era un tercio del primero, y sobre el cual había otro pequeño triangular puntiagudo con cuatro caras y encima de aquél había “un mármol blanco cuadrado, de un tamaño de dos por dos palmos”. Sobre dicho pedestal de mármol “estaba colocada una figura humana de excelente factura que no tenía parangón ni en acabado ni en perfección ni en estilo”. Según nos sigue relatando, el rostro de la estatua estaba dirigido a poniente,

hacia el mar, y extendía su brazo al norte con los dedos cerrados. Su mano derecha sostenía “un bastón”, como señalando hacia el mar. El faro y la estatua, a la que Al-Zuhri, denomina “ídolo” (*sanam*), fueron demolidos, en el 545/1145-46, por orden de Abu-l-Hasan Maymun, cuando encabezó la rebelión en Cádiz y ambicionó la estatua creyéndola hecha de oro. Cuando finalmente fue derribada se vio que era “de latón, con un baño de oro fino”, seguramente bronce. De sus despojos consiguió Maymun 12.000 dinares de oro. Finalmente traemos aquí la ilustración del faro de *Gades* de que se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia (París, BnF, árabe, ms.2168, f.16v) de cuyo texto es autor Abū Ḥāmid al- Ġarnāṭī (1117-1118) [fig. 29].



Fig. 29 A la izquierda, el faro de *Gades* Abū Ḥāmid al- Ġarnāṭī (1117-1118), BnF manuscrito Ar. 2168, folio 16v-17 © BnF. A la derecha, dibujo del reverso de un dracma de Antonino Pío (138-161), tomado de Peña Oliva, 33, figura 10, que representa el faro de Alejandría, que guarda gran semejanza con el de *Gades*.

Conclusión. Si damos por buena la imagen de al- Ġarnāṭī como representación del faro de *Gades*, y no el de Alejandría, resulta evidente que el faro o faros representados en los grafitos de la *cetaria* no se corresponderían con el faro gaditano. Lo que no excluye que en *Gades* pudieran existir varios faros.

Recientemente por Álvarez (2025, 231-260) se ha planteado la posibilidad de que el “faro de Gades” sea un testimonio de la tradición de monumentos funerarios reales númeradas, erigido a finales del siglo I a. C. por Juba II, rey de Mauritania, en homenaje a su padre Juba I, rey de Numidia, cuya estatua coronaria el edificio. Una estatua de un “hombre negro”, según las descripciones medievales como las de Abd al-Barr, Gharnati, Yaqut y de al-Qazwini, que sirven de apoyo a Álvarez, (2025, 238-240) para proponer que se trata de un monarca norteafricano y en concreto Juba I.

Epílogo

En este periplo desde Alejandría a *Gades* hemos querido aproximarnos a la navegación por el Mediterráneo en la Antigüedad. Un mar que ha marcado y sigue marcando las vidas, costumbres y sentimientos de sus pueblos ribereños, que durante un gran periodo de tiempo vivieron una globalización helenística romana, que se alumbraba de una *Ex Roma Lux*, por medio de sus faros que aseguraban el comercio y la vida de pueblos de diversas lenguas y costumbres. Una vía de agua que se transformó cambiando sus protagonistas con pueblos y hegemonías nuevas pero que siguieron sintiendo la presencia de nuestro mar. Queremos finalizar nuestra singladura con el canto que Byron, le dedica al mar Mediterráneo:

Tus riberas están formadas de imperios: ¡mientras ellos se transforman incesantemente, tu permaneces siempre igual! ¿Qué fue de Asiria, de Grecia, de Roma y de Cartago? Tus oleajes golpearon sus playas en días de libertad y en épocas de tiranía. Sus pobladores, esclavos o bárbaros, obedecían a leyes extrañas ¡Su destino fatal convirtió en páramos algunos imperios, mientras que sólo tú sufrías el

capricho de tus oleajes! El tiempo no traza ningún surco
 en tu cerúleo rostro [...] Tal fuiste el día de la creación,
 tal eres hoy, lo mismo serás siempre
 (Childe Harold, Canto IV, CLXXXII, trad. M. de la Peña,
 1864, 193)³⁰

Referencias

- Abellán Pérez, Juan (2005) *El Cádiz islámico a través de sus textos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Adriani, Achille (2000) *La tomba di Alessandro*, L'Erma di Brestchneider, Roma.
- Alvar Jaime, Romero Recio Mirella, Abril Soubagné Cristina (2005) “La vie religieuse en mer”, en *Hommage à Pierre Lévêque, DialHistAnc Suppl.* 1, 167-189.
- Álvarez-Martí-Aguilar, Manuel (2025): “Juba II y el ‘ídolo’ de Cádiz: un posible monumento funerario real nómada en el confín occidental del Imperio romano”, *Spal*, 34.1, 231-260. <https://dx.doi.org/10.12795/spal.2025.i34.09>
- Al-Raim-al-Qaisi, Muammad (1501-1650) *Regalo para hombres inteligentes y elección de maravillas*. Bnf, manuscrits, árabe 2168.
- Amores Carredano, Fernando (1992a) “Tartessos: Andalucía entra en la historia”, en *Andalucía y el Mediterráneo* (F. Amores Carredano Coord.). Junta de Andalucía, 35-40.
- , (1992b) “Al sur de Iberia” en *Andalucía y el Mediterráneo* (F. Amores Carredano Coord.). Junta de Andalucía, 75-80.
- Amran El-Maleh, Edmond (1992) “Madre mediterránea”, en *Andalucía y el Mediterráneo*, (Catálogo Exposición, Comisario F. Amores), Junta de Andalucía. Cádiz, 14-16.

³⁰ Thy shores are empires, changed in all save thee / -- Assyria, Greece, Rome, Carthage, what are they? / Thy waters washed them power while they were free, / And many a tyrant since; their shores obey / The stranger, slave, or savage; their decay / Has dried up realms to deserts: -- not so thou, / Unchangeable save to thy wild waves' play / -- Time writes no wrinkle on thine azure brow / -- Such as creation's dawn beheld, thou rollest now.

- Aracil, Alfredo (1998) *Juego y artificio*. Cátedra. Madrid.
- Arévalo González, Alicia (2016). *Monedas para el más allá. Usos y significado de las monedas en las necrópolis tardopúnicas y romanas de Ebusus, Gades y Malaca*. Monografías Historia y Arte, 35. Universidad de Cádiz.
- Ashley, Michael (1970) *The seven Wonder of the world*, Macmillan.
- Asín Palacios, Miguel (1933). “Una descripción nueva del faro de Alejandría”. *Al-Ándalus*, 1:241-300. Madrid-Granada.
- , (1935). «Nuevos datos sobre el faro de Alejandría». *Al-Ándalus*, 3:1, 185-193. Madrid-Granada.
- Bartoccini, Renato (1958) *Il porto romano di Leptis Magna*. Bolletino del Centro Studi per la storia dell’Architettura, 13, Roma.
- Bauza Hugo, Francisco (1998) *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Beard, Mary (2008) *El triunfo romano. Una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*. Madrid. Crítica.
- Benjamín de Tudela ([1160-1173]1918) *Viajes*, trad. española Ignacio González Llubera, Madrid: Sanz Calleja.
- Bernal Casasola, Darío (2009) “El faro romano de Gades y el papel de los *Thynnoskopía* en el *Fretum Gaditanum*”, *Actas de Simposio sobre los faros romanos y la navegación occidental en la Antigüedad*, Coruña junio de 2008 (Felipe Arias et al. Eds.) *BRIGANTIUM* vol. 20, 86-107.
- , (2023) “Gades una ciudad portuaria en el estrecho catalizadora del comercio imperial”, *AWRAQ*, 21, 85-102.
- Bernal Casasola, Darío y Arévalo González, Alicia (2011) *El Theatrum Balbi de Gades*. Universidad de Cádiz.
- Bernal Casasola, Darío y Vargas Girón, José Manuel (2019) “El Testaccio haliéutico de Gades”, en *7 metros de la Historia de Cádiz. Arqueología en El Olivillo y en el Colegio Mayor Universitario*. Universidad de Cádiz, 237-328.
- Blanco Freijeiro, Antonio (1992) “La Bética en el Imperio Romano”, en *Andalucía y el Mediterraneo* (F. Amores Carredano, coord.). Junta de Andalucía, 125-132.
- Bosch Puche, Francisco (2017) “La ocupación macedónica y la Dinastía Lágida. Impacto político, económico y social”, *Trabajos de Egiptología*, N.8, Centro de Estudios Africanos. Universidad de la Laguna, 33-73.
- Capponi, Livia (2015) “Los Ptolomeos”, *Desperta Ferro*, Madrid, 6-12.

- Chick, Jane (2024) *From Wilderness to Paradise: A Sixth-Century Mosaic Pavement at Qasr el-Lebia in Cyrenaica, Libya*. Archaeopress. <https://doi.org/10.2307/jj.15135974>
- Chugg, Andrew (2004) *The lost Tomb of Alexander the Great*.
- , (2007) *The quest for the Tomb of Alexander the Great*.
- Cobos Rodríguez, Luis (1999) “Intervención arqueológica en el solar del Teatro Andalucía (Cádiz)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1995, Sevilla, 19–31.
- Cobos, Luis, Muñoz, Ángel y Perdigones, Lorenzo (1997) “Intervención arqueológica en el solar del antiguo Teatro Andalucía de Cádiz: la factoría de salazones y la representación gráfica del faro de Gades”, *Boletín del Museo de Cádiz*, 7, Cádiz, (1995-1996), 115-132.
- Cobos, Luis y Muñoz, Ángel (2016) «El grafito de un faro en Gades-Cádiz», en F. Reyes Téllez y G. Viñuales Ferreiro, (coords.) *Grafitos históricos hispánicos, I. Homenaje a Félix Palomero*, 65-79.
- Cobos Rodríguez, Luis, Mata Almonte, Esperanza y Muñoz Vicente, Ángel (2017) “El grafito del Faro de Gades como fuente histórica para el estudio de su modelo productivo”, en *Actas del Décimo Congreso Nacional y Segundo Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción*, Donistia-S.Sebastián, 3-7 de octubre 2017, Santiago Huerta Fernández (ed. lit.), Paula Fuentes González (ed. lit.), Ignacio Javier Gil Crespo (ed.lit.), Vol.1, 327-334.
- Corzo Sánchez, Ramón (1993) “El teatro romano de Gades”, *Cuadernos de Arquitectura Romana*, vol. 2, 133-140.
- Crivat-Vasile, Anca (2003) “Los viajes de Nicolo dei Conti en los relatos de Pero Tafur y Poggio Bracciolini” en *Los libros de viajes de la Edad Media Española*, Laura Popespcu (Ed.). Universidad de Bucarest, pp. 1-21.
- De Miguel Irureta, Ainhoa (2020) “La recepción de las maravillas de la Antigüedad en España a través de los testimonios de viajeros a Egipto en el siglo XII y los albores del siglo XIV”, *El futuro del pasado*, 31-52. <https://doi.org/10.14516/fdp.2020.011.002>.
- Daniel, Johanna (2023) “La vue d’optique, vecteur de diffusion du mythe versaillais dans la culture visuelle du XVIII^e siècle?”, *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles* [En ligne], 23 | 2023, mis en ligne le 03 mai 2023, consulté le 28 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/crcv/26966> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crcv.26966>

- Durán Fuentes, Manuel (2011) “Faros de Alejandría y *Brigantium*: propuestas de reconstrucción formal, estructural y de funcionamiento de la luminaria de la torre de Hércules de A Coruña”, *Actas del Séptimo Congreso Nacional de Historia de la Construcción*, Santiago de Compostela, 26-29 de octubre de 2011. Coord. Santiago Huerta Fernández, Vol. 1, 337-346.
- , (2015) “Los mecanismos hidráulicos romanos. Hipótesis sobre la luminaria del Faro de *Brigantium* y el comedor giratorio de la Domus Aurea de Nerón”, *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano: Segovia*, 13 a 17 de octubre de 2015, Vol. 1, 2015, 551-560.
- , (2016) “La iluminación de los faros romanos. Propuesta de un mecanismo de funcionamiento”, *Proceedings of the 4th Mediterranean Maritime History Network Conference: Barcelona*, 7-9 May 2014 / coord. por Jordi Ibarz Gelabert, Enric García Domingo, Inma González Sánchez, Olga López Miguel, Mediterranean Maritime History Network, 2016, 799-816.
- , (2017) “Los sistemas de iluminación de los faros de la Antigüedad. El faro helenístico de Alejandría”, *Actas del Décimo Congreso Nacional y Segundo Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción*, Donostia-San Sebastián, 3-7 octubre 2017, Santiago Huerta Fernández (ed. Lit, Paula Fuentes González (ed. Lit.), Ignacio Javier Gil Crespo (ed. Lit.), Vol.1, 469-480.
- Dzielska, María (2009). *Hipatia de Alejandría*. Ed. Siruela. El Ojo del Tiempo. Madrid.
- Felici, Enrico (2019) “Il Rilievo Torlonia. Manifesto libertino del commercio marittimo”, *L’Archeologo Subacqueo*, Semestrale di archeologia subacquea e navle. Anno XXV, 70, n.s., 1-32.
- Fernández Gómez, Fernando (2019-2022) “Un faro de bronce de época romana en el mercado de antigüedades de Sevilla”, *Temas de estética y arte* Nº 33, 155.182
- García Gual, Carlos (1977) *Pseudo-Calistenes, Vida de Alejandro de Macedonia*. Gredos. Madrid.
- García Moreno, Luis y Gómez Espelosín, Javier (1996) *Relatos de viajes en la literatura griega antigua*. Alianza Editorial. Madrid.
- García Iglesias, Luis (2010) “Sobre el *nóstos* de Menelao y Egipto”, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 7-27.

- Geary, Patrick J. (2000) *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nell Medioevo*. Milano.
- Giardina, Baldassare (2010) *Lighthouses from Antiquity to the Middle Ages*. BAR International Series 2096. Oxford.
- Goodchild, Richard G. (1957) *The mosaic of Qasr el Lebia*, Illustrated London News.
- Guglielmotti, Alberto (1866) *Delle due navi romane scolpite sul bassorilievo portuense del Principe Torlonia*, *Giornale Arcadio*. Tomo CXCH della nuova serie, XLVII. Roma. Topografia delle belle arti, 2-98.
- , (1881) *Delle due navi romane scolpite sul bassorilievo portuense del Principe Torlonia*, *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, s. II, I, 1- 81.
- Higgins, Michael Denis (2023). *The Seven Wonders of the Ancient World: Science, Engineering and Technology*. Oxford University Press, New York.
- Jaeger, Werner (1988) *Paideia*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- Lara Medina, Macarena (2020) *Urbs Iulia Gaditana. Arqueología y urbanismo de la ciudad romana al descubierto*. Colección Atlante. Universidad de Cádiz.
- Laronde, André (1988) “Le port de Lepcis Magna”, *CRAI*, 337-353.
- Lord Byron, George Gordon ([1818] 1865) *Childe Harold's Pilgrimage*, London: John Murray, trad. Española M. de la Peña (1865) *La peregrinación de Childe Harold*, Nueva York: Imprenta de la Crónica.
- Marcos Sánchez, Cristina (2015) *La creación de Ptolomeo I Soter: Serapis paredro de Isis*, TFM. Mediterránea Antiga. Barcelona.
- Marrou, Henri Irénée (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Akal/ Universitaria, Madrid.
- Martínez Maganto, Julio (1990) “Faros y luces de señalización en la navegación antigua”, *CuPaUam*, 17, 67-89.
- Molina Molina, Ángel (2011) “Pedro Tafur, un hidalgo castellano en Tierra Santa y Egipto”, *Cuadernos de Turismo*, no 27. Universidad de Murcia, pp. 641-662.
- Muñoz Vicente, Ángel (2019) “La musealización del patrimonio arqueológico en la ciudad de Cádiz: reflexiones y desafíos” en *7 metros de la Historia de Cádiz. Arqueología en El Olivillo y en el Colegio Mayor Universitario*, Darío Bernal Casasola, Manuel Vargas Girón, Macarena Lara Medina (Eds.). Universidad de Cádiz, 351-380.

- Nixey, Catherine (2018) *La edad de la penumbra. Como el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Taurus. Madrid.
- Olaguer Feliú y Alonso, Fernando de (1995) “Alejandro Magno y la arquitectura de la ostentación”, *Anales de Historia del Arte*, no 5, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, pp. 9-18.
- Opiano (Edic. 1990) *De la caza (Cinegetica). De la pesca (Halieútica)*. Biblioteca Clasica Gredos (trad. Carmen Calvo Delclán). Madrid. Gráficas Cóndor S.A.
- Ormerod, Henry A. [1924] 2013 *Piratería en la Antigüedad*, Sevilla, Renacimiento.
- Pavolini, Carlo (2022) *Ostia Antica. I luoghi dell’archeologia*. Caroci. Editore.
- Peña Olivas, José Manuel de la (2016) “Algunas notas sobre el Faro de Alejandría”, *Ingeniería Civil* 181, 27-36.
- Pirenne, Jacques (1966) *Historia de la Civilización del Antiguo Egipto*. Vol. III. Editorial Éxito. Barcelona.
- Pomey, Patrice (1971) *Études des navires figurés sur les mosaïques de la Place des Corporations à Ostie*. Paris. Thèse. École pratique des Hautes Études.
- Prada, Luigi (2015) “El Egipto lágida y sus habitantes”, *Desperta Ferro*, 14-27.
- Probst, George Balthasar (ca. 1770) *Choix de vues d’optique des XVII^e et XIX^e siècles. Tome 9 La Bible. Mytologie, Astrologie, divers s.d.*
- Ramírez, Juan Antonio (1983) *Construcciones ilusorias. Arquitecturas descritas, arquitecturas pintadas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Renard, Léon (1867) *Les Phares*, Bibliothèque des Merveilles, Paris: Librairie de L. Hachette.
- Renault, M. (1995) *Alejandro Magno*. Salvat. Barcelona.
- Robert, Jean-Noel (1996) *De Roma a China. Por la ruta de la seda en tiempos de la Roma antigua*, Barcelona, Herder.
- Rodríguez Casanova. Isabel (1997) “La moneda greco-imperial de Alejandría en el Museo Arqueológico Nacional”, *NUMISMA*, julio-diciembre, año XLVII, 45-83
- Rodríguez Neila, Juan Francisco (1973) *Los Balbos de Gades. Dos españoles en la Roma de César y Augusto*. Universidad de Sevilla. Gráfica Salesiana.
- Rohde, Erwin (1985) “Las islas de los Bienaventurados”, *Álbum. Extra-Artes*. Madrid, 66-74.

- Rostovtzev, Mijail (1967) *Historia Social y Económica del Mundo Helenístico*. Espasa Calpe, Madrid.
- Ruiz de Arbulo, Joaquín (2015) “El sincretismo religioso helenístico-egipcio. Isis, Serapis y la dinastía ptolemaica”, *Desperta Ferro*, 28-40.
- Ruyt, Claire de, Morard, Thomas y Haepere, van Francoise (2018) *Ostia Antica. Nouvelles études et recherches sur les quartiers occiden.* Actes du colloque international (Rome-Ostia, 22-24 sept. De 2014). Belgisch Historisch Instituut te Rome.
- Sáez Romero, Antonio Manuel (2009) “El Templo de Melqart de Gadir: Hito religioso-económico y martímo. Consideraciones sobre su relación con la industria conservera”, *Santuarios, Oppida y Ciudades*, CSIC, 115-130.
- Sánchez Domínguez, Víctor (2024) “Apoteosis afortunada. El ejemplo timoleonteo como recorrido evolutivo del héroe griego del arcaísmo al helenismo”, *Apoteosis: De lo humano a lo divino. La figura del héroe* / coord. por Eduardo Ferrer Albelda, Andrés Pablo Guija Rodríguez, Víctor Sánchez Domínguez, Spal Monografías Arqueología LII, Universidad de Sevilla, 121-144.
- Thiersch. Hermann (1909) *Pharos, Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architecturgeschichte*. Teubner. Leipzig.
- Vázquez Ruiz, J. (1949) *Nuevos datos sobre el faro de Alejandría*. Boletín de la Universidad de Granada, 87.
- Verdugo Santos, Javier (2017) “El interés por el pasado en la Antigüedad”, *ONOA. No 5*, 195-218. Universidad de Huelva, 195-218.
- Viguera Molins, Maria Jesús (2010) “Documentos en crónicas árabes”, en *Documentos y manuscritos árabes del Occidente Medieval*, Nuria Martínez (Ed.), CSIC, 189-204.
- Vivó i Codina, David (2015) “Alejandría la ciudad iluminada”, en *El Egipto de Cleopatra*. Desperta Ferro. Madrid, 34-41.
- Ward-Perkins, John Bryan, Goodchild, Richard George (2003) *Christian Monuments of Cyrenaica*, (Joyce Reynolds, ed.) Society for Libyan Studies monograph 4.

Regard marocain et espagnol dans l'entre-deux du cinema de migration

Alfredo Segura Tornero

Univ. de Castilla la Mancha

Résumé

Notre chapitre a pour objectif d'étudier le regard porté par le cinéma transfrontalier marocain et espagnol à partir de *Et après* (2003) et *El Nadador* (2018). Il s'agit d'un parcours le long des routes imaginaires et réelles de l'Europe contemporaine, en se concentrant principalement sur ce que Naficy (2001) appelle un *accented cinema*, un cinéma qui se penche sur des phénomènes de déterritorialisation et de transitivité entre plusieurs routes matérielles et symboliques, de même qu'entre plusieurs espaces socioculturels. Ce ciné-parcours veut également montrer comment le cinéma peut aborder les dynamiques de la mobilité migratoire transnationale d'aujourd'hui, en proposant, à l'aide de deux films, une analyse de la problématique des nouvelles identités fluides qui se construisent dans l'espace espagnol, au-delà de cet espace — principalement au Maroc — ou dans l'entre-deux.

Resumen

Nuestro capítulo tiene como objetivo estudiar la mirada que el cine transfronterizo marroquí y español tiene desde *Et après* (2003) y *El*

Nadador (2018). Se trata de un recorrido por las rutas imaginarias y reales de la Europa contemporánea, centrándose en lo que Naficy (2001) llama *an accented cinema*, un cine que se centra en fenómenos de desterritorialización y tránsito entre varias rutas materiales y simbólicas, así como entre varios espacios socioculturales. Este cine-recorrido quiere mostrar también cómo el cine puede abordar las dinámicas de la movilidad migratoria transnacional de hoy, proponiendo, con la ayuda de dos películas, un análisis de la problemática de las nuevas identidades fluidas que se construyen en el espacio español, más allá de este espacio —principalmente en Marruecos— o en el intermedio.

I. Introduction

En dépit de la constatation des organismes internationaux (OIM, 2020), plus on ouvre les frontières privilégiant ainsi la possibilité de circuler, plus on donne le statut de résident de longue durée, plus on facilite l'accès à la double nationalité, plus les gens circulent et moins ils s'installent de manière définitive, les frontières restent toujours ouvertes et fermées en même temps. Ceuta et Melilla, les enclaves espagnoles en Afrique, sont ouvertes aux marocains qui font du commerce mais sont cependant fermées aux sahéliens. Plus on ferme les frontières, plus on a un phénomène de sédentarisation des gens en situation précaire qui ne pouvant pas bouger, piégés dans un autre pays, attendent de se faire régulariser pour repartir chez eux et circuler à nouveau. Tout semble indiquer que l'aspiration à l'échelle mondiale est une aspiration à la mobilité qu'à l'installation définitive.

Les gens veulent se donner des opportunités. De plus en plus, les spécialistes se rejoignent sur ce point, il nous faut une politique de la mobilité, pas de la migration ; il ne faut pas une politique de la migration mais une de la mobilité.

Il existe différents points de vue au sujet de la migration. Il y aurait un premier clivage, les pays qui seraient capables d'assurer leurs frontières et ceux qui ne seraient pas en mesure de le faire.

L'Union européenne est un acteur de premier plan dans la mise en œuvre de cette nouvelle forme de gouvernance externe. À l'aide d'une multitude d'instruments de coopération bilatéraux et multilatéraux, croisant des initiatives relevant à la fois du « soft » et du « hard power » et intégrant une diversité de domaines d'intervention, l'Europe a ainsi pu rallier les pays de départ et de transit des migrants à ses efforts de renforcement de la sécurité intérieure de son territoire.¹

¹ Brouillette, Martine (2016). Chapitre IV. Du discours à la pratique : trajectoire d'une politique européenne de gestion des migrations mise en œuvre dans les pays frontaliers à l'UE. In Delmotte, F., & Duez, D. (Eds.), *Les frontières et la communauté politique : Faire,*

Un deuxième clivage, dont cette étude ferait l'objet, serait celui du développement. Le détroit de Gibraltar représente 14 km et un écart de niveau de vie de 1 à 14 entre l'Espagne et le Maroc. Même si aujourd'hui il y a une stratégie intelligente du gouvernement marocain pour développer la partie nord du pays, une partie de la population veut aller voir de l'autre côté de l'écran pour voir si l'herbe y est plus verte ou non.

Certes, le phénomène de la mort des migrants aux frontières n'est pas neuf. En quinze ans, selon l'Organisation internationale des Migrations (OIM), quelque 22 400 migrants sont morts sur la route de l'Europe. Le phénomène n'est pas non plus propre à l'Europe : les frontières dans l'Est de l'Afrique, celles entre les États-Unis et le Mexique ou encore les frontières en Asie du Sud-Est comptent elles aussi leurs lots de victimes.²

D'autre part, le cinéma a toujours été un instrument majeur pour véhiculer différents modes de vie. Il est également utilisé comme un outil de sensibilisation aux phénomènes migratoires et, en particulier, de la vie qui se déroule dans les murs anti-migratoires.

En quoi le cinéma peut-il contribuer à relier deux continents ? Quel serait le récit porté par les regards cinématographiques de réalisateurs marocains et espagnols de deux rives ? Comment abordent les films espagnols et marocains leur rapprochement ?

L'étude qui suit portera sur le comment de la prise en charge énonciative dans le cinéma transfrontalier marocain et espagnol de ces dernières années. Il s'agit d'un bref parcours le long des routes imaginaires et réelles de l'Europe contemporaine, visant principalement

défaire et penser les frontières. Presses de l'Université Saint-Louis. <https://doi.org/10.4000/books.pusl.3090>

² Delmotte, Florence ; Duez, Denis. Introduction. "Penser ensemble les frontières et la communauté (politique)" In: *Les frontières et la communauté politique: Faire, défaire et penser les frontières* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2016 (consulté le 30 mai 2022). Disponible sur: <<http://books.openedition.org/pusl/3063>>. ISBN: 9782802804345. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pusl.3063>

ce que Naficy³ qui, avec une certaine intuition, a nommé le « cinéma accentué », un cinéma qui se penche sur des phénomènes de déterritorialisation, des interstices, des espaces intermédiaires, de transitivité entre plusieurs routes matérielles et symboliques, ainsi que dans plusieurs espaces socioculturels et qui implique un regard ouvert, en mouvement lui aussi, suivant le déroulement des événements et engendrant une multiplication des points de vue.

Ce parcours vise également montrer comment le cinéma peut aborder les dynamiques de la mobilité migratoire transnationale d'aujourd'hui, en nous aidant de deux films, le premier un court-métrage espagnol filmé au Maroc –*El Nadador*– du réalisateur espagnol Pablo Barce ; l'autre, film marocain –*Et après...*– de Mohamed Ismaël, un portrait social de la problématique des nouvelles identités fluides qui se construisent dans l'espace espagnol, au-delà de cet espace — principalement au Maroc — ou dans l'entre-deux.

2. Hétérotopie des espaces anti-migratoires

Si l'on compare son importance sociale, politique et médiatique à l'importance qu'elle a au cinéma, il n'y a nul doute, l'émigration –ou l'immigration, selon le point de vue qu'on adopte– a toujours été un espace sous-décrit dans les films.

Cinéma espagnol et marocain se rejoignent sur ce point, et le cinéma de l'émigration/immigration lui-même est trop récent, trop embryonnaire et trop peu accepté encore pour avoir véritablement imposé son objet.

Car, espace sous-décrit, l'espace des immigrés est longtemps resté un espace sans parole. Plus encore, un espace qui exclut la parole. Un espace non reconnu et non assumé comme tel, y-compris par ceux qui le vivent, ne peut être dit.

³ Naficy, Hamid. *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

En tant qu'espace extérieur devient une hétérotopie telle que décrite par Foucault, par opposition à l'utopie :

Des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables [...].⁴

L'émigration devient ainsi un espace antérieur à l'espace décrit/narré/raconté par le récit filmique. La frontière et le territoire avant et pendant le voyage. Espace depuis lequel et grâce à l'altérité duquel on peut dire le pays. Nous pouvons discerner par-dessus tout deux types de films : celui qui raconte le voyage et celui qui raconte ce qui se passe à la frontière. Deux figures sont privilégiées dans les représentations filmiques choisies : la route et la frontière.

Nous aborderons ici celui de la frontière traçant le parcours des rues traversées, représentées, imaginées, afin de comprendre les liens entre les différentes façons d'habiter les rues tout autant que les marges, et les expériences et pratiques transnationales dans le Maroc et l'Espagne d'aujourd'hui. Mais dans les deux cas c'est dans cet espace condamné que l'action tragique se déroule. Et en même temps c'est par cette errance que le film devient véritablement tel.

⁴ Foucault, Michel. (1984) « Des espaces autres. » *Conférence au Cercle d'études architecturales*, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984) : 46-49.

El Nadador

Jusqu'à présent, le cinéma d'émigration espagnol s'est tourné vers le personnage exotique ou dérangent de l'immigré selon des points de vue successifs qui sont tout naturellement ceux de la société dite «d'accueil»⁵.

Le cinéma espagnol d'émigration envers l'Espagne portant sur les côtes maghrébines avait été traité essentiellement par des Espagnols, surtout après 2003 'el drama de la patera'. Avec dignité et équilibre dans la plupart des cas, mais d'un point de vue difficile à aborder. Il est possible – et souhaitable– qu'à l'avenir, écrivains et réalisateur émigrés, puissent refléter la réalité dans leur optique, comme dans d'autres pays ayant plus d'années d'émigration étrangère, ouvrant ainsi les perspectives à d'autres visions qui s'apprécient déjà dans la lutte revendicative et solidaire.

Les films suivants en sont la preuve :

Film partiellement inspiré de faits réels, Chus Gutiérrez a réalisé en 2008 *Retour à Hansala*. Il raconte l'histoire de Martin, un entrepreneur funéraire en difficulté financière, qui trouve sur le cadavre d'un des garçons marocains morts dans le détroit un numéro de téléphone. Il entrera ainsi en contact avec Leila, la sœur du défunt, une jeune immigrante qui tentera de rapatrier le cadavre de son frère.

Paralelo 36 est un intéressant court métrage documentaire (2004), de José Luis Tirado, dont les acteurs principaux sont les migrants - avec leurs rêves, difficultés et désirs - qui arrivent en bateau sur les côtes



⁵ Peralta García, Lidia (2018). *Migrando por el cine marroquí*. Madrid: Fragua.

espagnoles, dans le voyage de l'immigration clandestine traversant le détroit de Gibraltar.

14 Km (2007), Espiga de Oro en la Semana de Cine de Valladolid, de Gerardo Olivares, dont le nom lui vient de la distance qui sépare l'Afrique de l'Europe, mais qui est aussi la barrière qui éloigne les rêves de millions d'Africains qui pensent à l'Espagne, la France ou un autre pays occidental comme la seule alternative pour fuir la faim et la misère, est très important. En Afrique, des millions de personnes ont pour seul objectif d'entrer en Europe parce que la faim ne connaît ni frontières ni barrières. L'exode est inexorable.

Le metteur en scène de *El Nadador*, Pablo Barce, est né à Malaga en 1987. Il est diplômé en Communication Audiovisuelle de l'UMA et diplômé en Assemblée de l'ECAM. Rédacteur de nombreux courts métrages, parmi : "Manías" (Santiago Capuz, 2015), ou "Cabezas Habladoras" (Juan Vicente Córdoba, 2016), lauréat d'un prix Goya. Il a également monté le long métrage documentaire "Ruibal por libre" de César Martínez Herrada en 2017. Son premier court métrage en tant que réalisateur est *El Nadador* remportant plusieurs prix.

El Nadador (2019) raconte l'histoire de Hakim, un jeune Marocain de la station balnéaire de Lareche au Maroc. Une histoire basée sur un récit de Sergio Barce, père du réalisateur, chargé de silences qui survolent une ambiance décourageante. C'est dans ces silences que réside la force de l'histoire que traduit le jeune réalisateur à la perfection. Taha El Mahroug, qui interprète Hakim tente de survivre dans un monde souvent hostile. Hakim, qui aura 15 ou 16 ans, doit travailler dur pour apporter quelque chose à l'économie familiale. Et malgré sa famille, ses amis et sa vie au Maroc, il décide de prendre la mer pour tenter de rejoindre l'Europe.

Il se jette dans la mer et nage jusqu'à ce qu'il soit récupéré par un bateau de pêche espagnol prêt à l'emmener en terre européenne. Les images se succèdent dans la tête du personnage principal qui décide à la fin de revenir à la nage pour rejoindre sa famille et ses amis.

Pablo Barce lui-même répond au message de sa production dans une interview accordée à Filmand⁶.

—¿Qué mensaje quieres dar?

—El mensaje es de esperanza. Siempre que se habla de temas de migración, estamos hablando de alguien que se marcha de su país. Yo quería fijarme en eso, en qué le pasa a una persona cuando está dejando su sitio. Buscaba contar que esa gente que busca una vida mejor, que ve fútbol europeo y estrellas en la televisión y piensan que nada más pisar Europa le va a pasar eso, al final deja atrás cosas muy bonitas e importantes. Es un mensaje de que es necesario saber valorar lo que se tiene y no pensar que por llegar aquí van a tenerlo todo a la primera. Seguramente van a tener una vida más difícil que de donde ellos vienen. El corto realmente le da un valor especial a lo que estos jóvenes que se juegan la vida dejan allí y que realmente tiene más valor que lo que esperan de Europa... Así es. Lo que me gustaría es que si ven el corto allí y lo ve la suficiente gente joven que tenga esa idea, se den cuenta de lo que tienen y lo valoren [...].

La particularité du film est qu'il ne se concentre pas sur le voyage et les problèmes qu'il implique, mais sur ce que laissent derrière eux les immigrants qui tentent de traverser la Méditerranée. Le réalisateur décide de montrer un point de vue différent de celui que nous avons l'habitude de voir dans les médias. Nous permettant de sympathiser avec le personnage principal et son histoire. Le personnage principal réussit à transmettre par son regard et ses gestes ce climat de désespoir. Donnant vie à un personnage souffrant mais fort d'esprit, qui regarde la mer tout en rêvant d'une vie meilleure.

Souvent il casse le décor, en lui donnant de la personnalité et en créant des plans peu profonds, concentrant encore plus notre attention sur Hakim et son cercle. Les couleurs froides de la mer, du port et de chez

⁶ L'interview est disponible sur <http://filmand.es/pablo-barce-nadador/>.

lui et la ville grise conforment sa palette de couleurs. En conclusion, une réalisation sobre mais avec beaucoup de sens.

L'utilisation métaphorique de la brassée et de la respiration qui annonce la synopsis narrative prend du sens et son exécution est assez judicieuse. Augmente une partie du message et son impact : *Un garçon se lance à la mer sans jeter la vue derrière. Chaque respiration est un souvenir ; chaque brassée, un peu plus d'espérance.* (Madridencorto.es/el-nadador)

L'absence de jugement moral

Une méthode d'observation des comportements des personnages dans *El Nadador* est appliquée au nageur pour expliquer leurs actions en raison de ses contraintes. La voix du protagoniste n'émet aucun jugement. L'émigrant n'apparaît pas comme une menace, mais au contraire, comme un survivant. Il n'y a pas non plus de prise de position de la part des autres personnages, ils ne sont ni jugés ni méprisés. Il n'y a pas de jugements de valeur existants, ni de discours d'indignation ou démoralisation, mais une fine aliénation des personnages que l'on peut quelques fois qualifier de jeu ironique. Il ne traite pas l'émigré comme un être à part, il lui donne tout son rôle.

Par ailleurs, le silence joue sa fonction, il nous permet de rendre un point de vue multiple. Encore une fois, les deux auteurs cherchent une idée similaire.

Le silence n'a pas un sens univoque, mais le fait implicite qu'il offre un éventail de possibilités au personnage en traçant les marges d'une dimension supplémentaire par rapport à la verbalisation et dans le but de donner l'illusion réaliste à laquelle il tend.

La difficulté d'interprétation ne concerne pas seulement les personnages en tant qu'émetteurs ou récepteurs, le lecteur est également confronté à une représentation de la réalité qui admet plus de jugements et plus de points de vue, ce qui permettrait une représentation objective et subjective à la fois. Ainsi, la présence du silence augmente l'effet du réel sans changer la position du narrateur.

Pour aller plus loin, on pourrait conclure que le message est l'absence de message. Mais ce genre de cinéma ne milite-t-il pas pour dénoncer la situation de l'immigrant ? Le désir de montrer juste des images, et non des images justes, conduit à la recherche sans cesse d'une communication hypothétique, et cette recherche se concrétise dans l'interstice, c'est-à-dire ce qui existe entre une séquence et l'autre comme seul élément de valeur et d'union entre les parties.



Une image n'en explique pas une autre, les règles de causalité, de conséquence, de finalité, de condition pour que la relation entre deux images soit établie par la combinaison «et» sont enfreintes. Une image et une autre image où «et» les unit sur un pied d'égalité.

Si nous devons en quelques mots définir les caractéristiques de la singularité de *El Nadador* face aux productions créées dans différents territoires africains, nous pourrions en tirer ces conclusions :

Premièrement, le migrant tient le rôle principal ce qui fait que tout l'attention se focalise principalement sur sa personne. En outre, il apparaît comme un survivant, pas comme une menace, où l'on peut émerger le côté humain de l'individu. Par ailleurs. Il n'y a aucun jugement moral. On ne décrit pas des images justes, mais justes des images, comme Godard aimait dire des films sans finalité purement argumentative.

L'interstice : l'entre-deux devient une technique narrative à part entière.

En définitive le silence comme élément déclencheur de la multitude de points de vue. Il augmente l'effet réel. Le message en définitive, est l'absence du message. L'on décrit des lieux sans faire de jugements ni proposer des solutions.

Sur la base de ce qui a été dit jusqu'à présent Le film peut être considéré comme un miroir hétérotopique. En palabras de Foucault:

Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent — utopie du miroir. Mais c'est également une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour ; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas.⁷

Et après ...

Le Maroc est l'un des pays où le taux d'immigration est le plus élevé au monde. On estime que cinq millions de Marocains vivent à l'étranger. Depuis les premiers mouvements internes de la campagne à la ville dans les années 50, le cinéma marocain de l'après-indépendance a été témoin et accompagné de grands événements des XX^e et XXI^e siècles : les migrations économiques, la recherche d'un espace de liberté personnelle, le phénomène de la terre, la vie à l'étranger ou le retour à la maison. Mais aussi de mouvements à caractère historique moins médiatisés, comme ceux qui résultent de la présence coloniale dans le pays voisin, de l'exode des judéo-marocains vers la Palestine ou

⁷ Foucault, Michel. (1984) « Des espaces autres. » *Conférence au Cercle d'études architecturales*, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984) : 46-49.

de la participation des «exotiques» à la Seconde Guerre mondiale. Migrant à travers le cinéma marocain propose un circuit à travers les mythes, les métaphores et la mentalité des migrants tels que les réalisateurs marocains les voient à travers leurs films.

La filmographie marocaine actuelle s'éloigne d'une thématique de l'immigration

proprement dite, de dénonciation de la situation de l'immigré dans la société qui le reçoit, et s'intéresse aux aspirations et difficultés à rejoindre l'Europe ainsi qu'à l'univers de l'émigration clandestine.

Elle ne décrit pas l'émigré, mais se sert de lui seulement comme prétexte pour développer une mise en scène de la marginalité de son récit.

Il existe, en effet, une tentative de se comprendre, de saisir le phénomène social comme un tout social.

Le Maroc cherche à s'expliquer et a besoin d'être vu dans son cinéma. Les gens vont au cinéma surtout pour voir des films marocains, ça prouve que le Maroc a besoin de se voir au cinéma, car le 7ème art est le miroir de la société et le Maroc en a besoin. En témoigne le succès des derniers réalisateurs marocains. À titre d'exemple, *Et après...* a fait cinq cent mille entrées, un beau succès au pays alaouite⁸.

Mohamed Ismaël appartient à la deuxième génération de cinéastes au Maroc. Bouyahya la définit ainsi :

Certes, les cinéastes de la deuxième génération ont bien inauguré une remise en question de l'ordre moral établi.
[...] L'acquis a été de revisiter l'image du père arabe, de



⁸ Benabdessadok, Chérifa. « Et après ? Film marocain de Mohamed Ismaïl ». Dans : Hommes et Migrations, n°1243, Mai-juin 2003. Le temps des vacances. p. 124; https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2003_num_1243_1_4022

la démystifier et parallèlement de remettre en question la capacité de la morale, par le biais de la famille, à canaliser les pulsions et les affects. Ainsi, les films échappent à l'impératif moral et à la résorption dans le symbolique pour peu que le sujet renoue avec le monde originel des pulsions, des émotions et des affects. Même si les cinéastes n'ont pas doté le sujet d'une capacité de transgression réelle, d'une affirmation de liberté, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils ont le mérite d'avoir fait advenir à l'écran la structure renversée du regard spéculaire. Le public marocain a entièrement adhéré.⁹

Beaucoup de films de cette deuxième génération montrent ce désir d'émigrer que ressentent les personnages, mais ils sont reconduits et finissent par découvrir le Maroc. Certains de films, se regardent pour découvrir le Maroc et accepter que le pays dans lequel ils vivent n'est pas si mal.

Et après... est sorti en 2002. Le film a obtenu le Grand Prix du 7^e Festival national du film en 2003. Son réalisateur, Mohamed Ismail, a également remporté le prix de la meilleure mise en scène. Le marocain avait débuté avec *Aouchtam* en 1996. Il réalisera trois autres films plus tard : *Ici et là* (2004), *Adieu mères* (2007) et *Les gars du bled* (2009). *Et après...* se déroule dans le Rif marocain, une région du nord du Maroc, où une partie de la population vit ou survit de toutes sortes de trafics avec Ceuta, l'enclave espagnole. Le Rif est aussi le lieu de naissance de Mohamed Ismail.

Mohamed Ismael : Il y a un vrai malaise. Chacun veut améliorer sa situation, mais personne ne sait comment. De plus, il n'y a pas que des chômeurs qui partent, certains ont un métier, ils peuvent même détenir un capital à investir. Durant le tournage, nous avons appris que des dizaines de personnes avaient tenté la traversée, parmi lesquels

⁹ Bouyahya, Adil (2016). « L'enfermement Identitaire Dans Le Cinéma Marocain Moderne ». *European Scientific Journal, ESJ*, 12(35), 422. 2016

se trouvaient des fonctionnaires, ils sont morts noyés. Je n'arrive pas à expliquer rationnellement cet engouement, cet attrait des lumières. Les politiques actuelles ne sont pas efficaces : plus c'est fermé, plus c'est attractif. Les autorités espagnoles ont instauré des systèmes de surveillance très coûteux : pourquoi ne pas investir ces fonds dans le développement, ce qui diminuerait le nombre des candidats au départ ? Le paradoxe est néanmoins là : chez nous, on ne veut pas cultiver les terres, c'est trop dur, mais on accepte des conditions inhumaines, comme à El Ejido en Andalousie où les gens travaillent.¹⁰

Le film raconte l'histoire de Mustapha, un jeune Marocain interprété par Abel Jafri, vivant de petits coups montés, rencontre un couple de touristes espagnols. Ces derniers l'entraînent dans un trafic important de haschich. Obligé de fuir son pays, il se retrouve sur une barque de fortune, parmi d'autres hommes. Ceux-ci sont décidés à rejoindre clandestinement les rives espagnoles dans l'espoir de beaux lendemains. Tout finira pour le pire. Les migrants noyés dans leur tentative sont renvoyés par la mer sur les rives marocaines. Les responsables du trafic humain continuent comme si de rien alors que le capitaine du bateau souffre d'énormes remords.

Contrairement à la tradition des romans 'harraga', on pourrait le qualifier de 'film choral' grâce à ses protagonistes multiples qui cohabitent et surtout aux plusieurs histoires qui s'entrecroisent sans cesse. Contrairement à de nombreux romans sur l'immigration, le film prend aussi le point de vue de la mafia de l'immigration.

Le film débute par une scène avec l'un des personnages centraux, Taher, qui passe la plupart de son temps dans un café sale, où il attend des candidats à l'immigration qui lui ont été envoyés par divers des gens de son réseau à travers le pays. Quand il apparaît pour la

¹⁰ Benabdessadok, Chérifa. « Et après ? Film marocain de Mohamed Ismaïl ». Dans: Hommes et Migrations, n°1243, Mai-juin 2003. Le temps des vacances. p.124; https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2003_num_1243_1_4022

première fois, Taher est debout à côté d'un Marocain qui est venu le chercher au bar pour organiser la traversée. L'homme est assis à une table et regarde la télévision, souriant. La prise de vue coupe alors l'écran de télévision, qui montre un Marocain au volant d'une luxueuse décapotable blanche, son bras s'est drapé sur la portière de la voiture, vêtu d'une chemise d'été aux couleurs vives. À côté de lui, sa fiancée, une Française glamour avec des lunettes de soleil et un débardeur décolleté. La caméra zoome sur l'homme, qui dit d'un ton désinvolte à l'interviewer, «Nous sommes en vacances maintenant. On y va profiter un peu du soleil, et bronzer un peu.» Le candidat à traverser le détroit de Gibraltar regarde la télévision avec un mélange de joie et de désir. Taher encourage ce rêve en mettant sa main sur l'on épaule de l'homme et souriant avec confiance, lui disant qu'il aura deux femmes comme elle, une sur chaque bras.

Cette séquence initiale suggère le pouvoir de manipuler les fantasmes d'Europe pour encourager les Marocains à faire le voyage clandestin. Elle souligne également le rôle de la télévision dans la diffusion fantastique de l'Europe et des immigrés qui réussissent pour séduire à faire la traversée. Le rôle de Taher se concentre uniquement sur la collecte de gens, en s'assurant qu'ils paient, et trouver un capitaine approprié pour la patera. Juste après avoir regardé la télévision avec l'homme, Taher confirme qu'il a assez d'argent pour payer la traversée. Il part ensuite puisqu'il n'y a plus rien à dire.

Conclusion

À l'aune de la comparaison du point de vue adopté dans *El Nadador* et *Et après...* quelques différences sont visibles. Dans le film espagnol, le point de vue focalisé sur l'émigré, dont sa vie est réduite. Le silence joue un rôle essentiel, la communication se manifeste par la prise en charge énonciative des images occupant tout l'espace. Les pensées et intentions des personnages se révèlent à travers les mouvements de caméra. Le temps présent inonde tout, le temps tourne autour de lui sans guère avancer.

Dans une société comme la marocaine où tout est débordé par les frontières, ses réalisateurs font un cinéma beaucoup plus complexe. Il existe chez eux une tentative de se comprendre, de comprendre la pluralité des différents types d'émigration, car l'intérêt se concentre sur un ou plusieurs aspects : le clandestin, la destination, la frontière comme espace réducteur, la société de la frontière et ses espaces réduits comme le bar, la famille, etc... Dans le cinéma marocain le clandestin est un personnage marginal mais non pas protagoniste tandis que dans l'espagnol le clandestin est protagoniste : la prise en charge énonciative est différente à cause de cela.

Ainsi, l'analyse de la prise en charge énonciative peut se révéler un outil fondamental pour que le cinéma de migration puisse imposer son objet, soit dans les manières de l'affronter et de vérifier en même temps que le cinéma sert à informer, inspirer, transformer et promouvoir l'inclusion.

Bibliographie

- Barce, Pablo. (Réalisateur). (2018). *El Nadador* [Court-métrage]. Madrid, Dexiderius Producciones, S.L., Malas Compañías PC SL.
- Foucault, Michel. (1984) « *Des espaces autres.* » *Conférence au Cercle d'études architecturales*, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46-49.
- Ismaël, Mohamed. (Réalisateur). (2003). *Et après...* [Film]. Casablanca, Mia Production.
- Naficy, Hamid. (2001) *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton Princeton University Press.
- Peralta García, Lidia (2018). *Migrando por el cine marroquí*, Madrid, Fragua.

Sitographie

- Benabdessadok, Chérifa. « Et après ? Film marocain de Mohamed Ismaïl ». Dans: *Hommes et Migrations*, n°1243, Mai-juin 2003. Le temps des vacances. p.124; https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2003_num_1243_1_4022

- Bouyahya, Adil (2016). « L'enfermement Identitaire Dans Le Cinéma Marocain Moderne». *European Scientific Journal, ESJ*, 12(35), 422. 2016 <https://doi.org/10.19044/esj.2016.v12n35p422>
- Brouillette, Martine (2016). Chapitre IV. Du discours à la pratique : trajectoire d'une politique européenne de gestion des migrations mise en œuvre dans les pays frontaliers à l'UE. In Delmotte, F., & Duez, D. (Eds.), *Les frontières et la communauté politique : Faire, défaire et penser les frontières*. Presses de l'Université Saint-Louis. <https://doi:10.4000/books.pusl.3090>
- Delmotte, Florence ; Duez, Denis. Introduction. Penser ensemble les frontières et la communauté (politique) In: *Les frontières et la communauté politique: Faire, défaire et penser les frontières* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2016 (consulté le 30 mai 2022). Disponible sur: <<http://books.openedition.org/pusl/3063>>. ISBN: 9782802804345. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pusl.3063>
- OIM (Organisation internationale pour les migrations), *État de la migration dans le monde 2020*, Site Web : www.iom.int

El asno, símbolo metafórico de la fauna del Mediterráneo

Moralejas en los cuentos árabes populares y las fábulas españolas

Noha Abdelhamid Ali Hasanein

Univ. De Al-Azhar, El Cario-Egipto

Resumen

La finalidad de esta aportación es la de reconocer la imagen positiva del asno, símbolo metafórico muy cultivado en los cuentos clásicos populares de los países del Mediterráneo. Para este trabajo se analizará unos cuentos y fábulas clásicos recogidos de la herencia árabe popular en correspondencia con su eje temático y conceptual establecido en las fabulas españolas de Esopo. Apreciamos, desde una perspectiva profunda del pensamiento cognitivo, la importancia de estos cuentos y fábulas para asentar moralejas sencillas que promueven la enseñanza de valores a través de la figura simbólica del asno.

Abstract

The donkey, metaphorical symbol of the Mediterranean fauna. Morals in popular Arabic stories and Spanish fables the purpose of this contribution is to recognize the positive image of the donkey, a metaphorical symbol widely cultivated in the classic folk tales of the Mediterranean countries. To do this, some classic tales and fables

collected from the popular Arab heritage will be analyzed in correspondence with their thematic and conceptual axis established in Aesop's fables. We appreciate, from a deep perspective of cognitive thinking, the importance of these stories and fables that establish simple morals which promote the teaching of values.

Introducción

El animalismo antiguo ha adquirido una fama amplia tanto en la literatura árabe clásica como en la literatura española. En la cultura árabe clásica “los beduinos atribuían a los animales las cualidades y los defectos de los seres humanos”¹. La fauna española, heredada de la Antigüedad bíblica y grecorromana tiende a aprovechar los distintos caracteres de los animales para ilustrar lo que la mente humana designa y encarga a fin de experimentar las conductas y comportamientos humanos². No es extraña la coincidencia cultural árabe-española, puesto que no se puede marginar que la sociedad árabe se vincula culturalmente con la española debido a los ocho siglos de convivencia y civilización durante el califato islámico de al-Ándalus³. Y en particular, el carácter y la disciplina intercultural de los países del Mediterráneo destacan la importancia y la influencia de la cultura egipcia en el mundo antiguo cuya difusión invade un mayor porcentaje de las antiguas civilizaciones⁴. De ahí, pensamos arrojar luz sobre uno de los aspectos culturales más antiguos que tiene en común la herencia cultural clásica de los países del Mediterráneo.

A lo largo de su historia, ha sido el asno un estereotipo de animal portador casi siempre de una percepción negativa tanto en los orígenes orientales como mediterráneos⁵. Se refleja como víctima de su necedad en una herencia cultural que en la mayoría de los casos

¹ Celia Del Moral, “La fábula de animales en la literatura árabe clásica”, “*Y así dijo la zorra*”. *La tradición fabulística en los pueblos del mediterráneo*, (Madrid-Málaga. Ediciones Clasicas & Charta Antiqua, 2002), p. 204.

² Piotr Sawicki, Magdalena Pabisiak y Jik Smicekova, “Cuando el asno puede...refranes castellanos sobre los animales y sus equivalentes semánticos en las lenguas polaca y checa (I)”, *Eslavística Complutense*, I, 2001, P.13.

³ Hanan S. Hussein “Paralelismo cultural entre el refranero español-árabe (La fauna)”. *Hesperia culturas del Mediterráneo*, (24), 2022, p. 115.

⁴ Véase Juan José Prat Ferrer, *Historia del cuento tradicional*, (Ureña, Fundación Joaquín Díaz, 2013), p. 43.

⁵ Véase Juan Cascajero, “Apología del asno. Fuentes escritas y fuentes orales tras la simbología del asno en la antigüedad”, disponible en <http://revistas.ucm.es>, (Universidad Complutense de Madrid, 1998), p. 14, *Aoralde*.

insiste en reflejar una imagen peyorativa del asno.⁶ Sin embargo, la finalidad de esta aportación sigue otra tendencia diferente, pues lleva al lector los aspectos positivos de este animal, transmitidos tanto a través de los cuentos populares y fábulas orientales como en las fábulas clásicas españolas registradas, en su mayoría, en la antología de Esopo. Buscamos el lado positivo de su mención en las historias significativas que reflejan mensajes y moralejas por su contorno conceptual. Los fundamentos teóricos de nuestro estudio residen en las teorías de Paul Ricoeur que considera cada bloque conceptual con símbolos y experiencias personales como metáfora que representa una misión explícita o implícita⁷; además, el investigador asienta que cada metáfora contiene un representante, pero, a la vez, refleja varios elementos mediante un sentido polisémico de la palabra que conlleva varias significaciones⁸. En palabras de Ricoeur, la metáfora se considera como:

Un acontecimiento semántico que se produce en la intersección de varios campos semánticos. Esta construcción es el medio por el que todas las palabras tomadas en su conjunto reciben sentido. Entonces, y solamente entonces, la torsión metafórica es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento signifiante, una significación emergente creada por el lenguaje.

El investigador afirma que la metáfora se trata como un proceso semántico de componentes conceptuales apoyados entre sí con el fin de sacar a la vista un escenario entero, capaz de transmitir un mensaje

⁶ Véase Rossana Sidotti, “La alusión al burro en los universos paremiológicos del español y del siciliano”, *Paremia*, disponible en https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/028/014_sidoti, Università degli Studi di Messina (Italia), 2019, p. 146.

⁷ Con ello, nos referimos a las implicaturas convencionales que “son aquellas que se derivan directamente de los significados de las palabras, y no de factores contextuales o situacionales” y las conversacionales que forman parte de los conocimientos contextuales. M. Victoria Escandell Vidal, *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Ariel, 2013, p. 82-85.

⁸ Véase Evangelista Ávila, Iram Isaí, “Perspectivas de la metáfora y el símbolo desde la teoría de Paul Ricoeur”, vol 6, Num 1, 2021, disponible en <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/264/459>

llevada por el lenguaje. De modo que la metáfora se encarga de tejer el ambiente conceptual a través de componentes significativos, de estos componentes subraya el valor del símbolo que determina la palabra o el conjunto de palabras cuyas referencias sirven de base para destacar la metáfora del texto en completo, como es el caso de nuestro corpus, objeto de estudio.

Por otro lado, Paul Ricoeur apunta: “llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero”⁹ En este sentido, a través del análisis planteado a continuación, procuramos estudiar el ambiente metafórico que acompaña a este símbolo en la figura del asno para destacar la moraleja transmitida al público mediterráneo en los idiomas árabe y español.

Para esta investigación, examinaremos algunos cuentos árabes populares y anónimos en correspondencia conceptual parcial o total con sus parecidas fábulas españolas recogidas en la antología de Esopo¹⁰.

En primer lugar, es conveniente aludir a la diferencia entre cuento y fábula. Según la Real Academia Española la fábula es un “breve relato ficticio, en prosa o verso, con intención didáctica o crítica frecuentemente manifestada en una moraleja final, y en el que pueden intervenir personas, animales y otros seres animados o inanimados”¹¹. Mientras que el término “cuento” se identifica como “una narración breve de hechos imaginarios. Su especificidad no puede ser fijada con exactitud [...]. Un cuento presenta un grupo reducido de personajes y un argumento no demasiado complejo”.¹²

⁹ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, trad. Alejandrina Falcón, (México, Fondo de Cultura Económica, 2003), p. 17.

¹⁰ Esopo nació en Frigia, aunque hay quien lo hace originario de Tracia, Samos, Egipto o Sardes. Es fabulista latino de la época imperial, autor de cinco libros de fábulas en verso. Los pocos datos que se conocen de su biografía se transmiten a través de su propia obra. Véase, *Biografía de Esopo*, disponible en: <https://www.scribd.com/document/430092627/BIOGRAFIA-DE-ESOPPO-docx>

¹¹ Real Academia Española, disponible en: <https://dle.rae.es/f%C3%A1bula>

¹² Definición disponible del cuento en el enlace: <https://definicion.de/cuento/>

Dicho esto, se comprende que la característica esencial de una fábula es la aparición de los animales como protagonistas de los acontecimientos, mientras que el cuento permite más la aparición de personas y no es necesario que domine moralejas.

De este modo, de este género literario más amplio, nos dedicamos a estudiar el cuento popular designado como “narraciones tradicionales que se transmiten de generación en generación por la vía oral. Pueden existir distintas versiones de un mismo relato, ya que hay cuentos que mantienen una estructura similar, pero con diferentes detalles”.¹³

De entre los cuentos populares, seleccionamos la clase de los cuentos con animales vinculados a las fábulas protagonizadas por el asno como “Cuentos populares de animales son aquellos cuentos de tradición oral cuyos protagonistas son principalmente animales que hablan, sin ser personas metamorfoseadas”.¹⁴

En este sentido, marginamos la referencia negativa del asno como paradigma de necedad e intentamos destacar su labor enriquecedora en los cuentos clásicos con un argumento de contrapunto o con una aparición heroica que presenta al lector una moraleja. Para ello, detallamos unos modelos de cuentos árabes populares, que en su mayoría son anónimos¹⁵ y unas fábulas de adaptación al español recogidas en la antología de fábulas de Esopo.¹⁶

En este trabajo se sigue un marco metodológico basado en la clasificación de los cuentos y las fábulas según el eje temático que encierran

¹³ Definición del cuento popular, disponible en <https://definicion.de/cuento/>

¹⁴ Antonio Rodríguez Almodóvar, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, N: 821.134.2-34.09, 2007, disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqn6k4>

¹⁵ Recopilamos los cuentos y fábulas árabes de varias páginas web, encargadas de guardar la herencia árabe clásica. Traducimos propiamente el texto y analizamos los matices metafóricos y sacamos las moralejas como mostraremos a continuación. .

¹⁶ Esopo, *Fabulas de Esopo*, Educación y Desarrollo Contemporáneo S.A., Costa rica, 2010. Y Esopo, *obras clásicas de siempre, Fabulas*, Biblioteca digital, disponible en <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/CuentosMas/Esopo.pdf>. Y Esopo, *Fabulas de Esopo como nunca*, disponible en <https://www.vocaeditorial.com/colorin-colorado/fabulas-de-esopo-como-nunca/>

y, luego, se analizan los procedimientos semánticos y pragmáticos que se emplean para formular como resultado una moraleja transmitida al lector.

1ª Clasificación: Contra la soberbia y la arrogancia

El primer eje temático que ofrecemos gira en torno a atacar la soberbia y la arrogancia y llamar a la humildad. Comenzamos por meditar las técnicas metafóricas que encarna al asno como símbolo de soberbia y arrogancia en el cuento árabe titulado *El asno presuntuoso y la tortuga*¹⁷. El cuento ha sido traducido al español y será expuesto como texto íntegro de la traducción, con el fin de que el lector este en contacto directo con el contenido temático del mensaje y su estilística lingüística. La versión original de los cuentos y fábulas traducidas del árabe al español serán añadidas al final del trabajo a modo de Anexos.

Cuenta la historia ue un día había un asno presuntuoso llamado Karkash que vivía en el bosque, Karkash siempre caminaba con orgullo y arrogancia, burlándose de todos los demás animales, ya fueran más pequeños o débiles que él, y caminando entre ellos con arrogancia, diciendo: Yo soy mejor que todos vosotros. Va el burro arrogante a todos los animales uno por uno, y les dice: yo soy mejor que vosotros, mencionando un defecto en el otro animal, así que va al conejo todos los días y se jacta y se burla de él, diciendo que es mejor que él, y que es más útil y grande que él. Añade que tiene voz mientras que la cigüeña no tiene voz como él. Luego va a la vaca, diciendo que él es mejor que ella porque nadie lo ordeña. Después va al caballo, diciendo que es mejor que él porque lleva pesos, y soporta todo el trabajo duro y difícil mientras que el caballo vive en el lujo. Todos los días el burro hace lo que hace de fanfarronería y arrogancia frente a todos los

¹⁷ El texto en árabe está recogido en anexo1,fabula 1, disponible en <https://www.hikyaat.com/>

animales. Pero un día mientras el asno arrogante caminaba por el bosque, como siempre orgulloso de sí mismo, de su tamaño, de su voz, de su fuerza y de su resistencia, se encontró en el camino de una tortuga, se detuvo y le dijo: “yo soy mejor que tú, camino muy rápido y tú eres muy lenta, entonces la tortuga se rio” y le dijo: “¿Cómo que eres más rápido que yo?” Entonces el asno dijo: “Al caminar por el suelo”, la tortuga dijo: “ Pero nunca podrás correr más rápido que yo en el agua”. El asno le dijo enojado: “Te precederé sobre el agua también”. El asno fue al río a caminar sobre el agua, pero tan pronto como puso su pie en el agua, tropezó y cayó y casi se ahoga, y se olvidó de que él es el único animal que no puede nadar. Los animales se reunieron y salvaron su vida. Karkash se disculpó con los animales, teniendo vergüenza, y dijo: Ustedes son mejores que yo, todos ustedes saben nadar, pero yo no.

Como es obvio, el título del cuento presenta al asno como el primer protagonista del tema planteado, lo que llama la atención a la extensión y la grandeza de su papel en esta narración. A continuación, explicamos los diferentes aspectos a los que alude la fábula y las lecciones o moralejas transmitidas:

Aspectos de arrogancia y soberbia

El asno viene caracterizado metafóricamente con las cualidades y actitudes negativas propias del ser humano “presuntuoso-con orgullo-arrogancia-burlándose-arrogante”. Por otro lado, se le atribuye el hecho de decir, que se repite varias veces a modo de insistencia en reforzar el matiz humanizado que se le otorga.

Por otro lado, la comparación elaborada a lo largo del texto es un ámbito contrastivo que desempeña un gran papel en destacar la arrogancia del asno. Compara a si mismo con el conejo, subrayando que es más útil y grande; con la cigüeña que no tiene voz mientras que él sí tiene; con la vaca que se ordeña mientras él no; y, por último, con el caballo que vive cómodamente y sin grandes responsabilidades, mientras que el asno debe soportar la carga del trabajo llevándola con

paciencia. Llama la atención que este rasgo semántico de poner en contraste las cualidades sirve de un argumento de contrapunto. De modo que, por criticar los beneficios de los demás animales, el asno glorifica los suyos, tratados con frecuencia en la herencia cultural como defectos, como si estuviera defendiendo sus virtudes, valorándolas desde otra perspectiva. Así que, defiende el hecho de soportar la carga considerándolo como un trabajo honorable, subrayando su fortaleza frente a los demás animales mencionados. Asimismo, la repetición es otro rasgo semántico que resalta la arrogancia del asno. Se nota la repetición léxica de la frase “yo soy mejor”, lo que indica la insistencia en la actitud arrogante.

La diferencia entre la arrogancia y la confianza

La comparación del asno con la tortuga asigna la diferencia establecida entre la arrogancia y la confianza en las habilidades propias. De modo irónico, dirige la tortuga una pregunta al asno burlándose de su soberbia: “¿Cómo que eres más rápido que yo? ”. Se supone que con esta interrogación retórica la tortuga desafía al asno, teniendo una cierta confianza en sí misma y en sus capacidades reconocidas. Pero, al contrario, el asno arrogante se cayó en la trampa, pues acepta un desafío que no corresponde con sus capacidades “tropezó y cayó y casi se ahoga, y se olvidó de que él es el único animal que no puede nadar”. Ya es obvia la estampida de los verbos intransitivos de movimiento que intensifican la imprudencia del asno.

Lección y moraleja

Frente a la imagen regular de presentar al asno como animal idiota, el asno aquí aprende la lección, entiende el equilibrio natural que distingue a cada género de los animales. Además, confiesa su error y pide disculpa, lo que subraya su alta moralidad “Karkash se disculpó con los animales, teniendo vergüenza, y dijo: «Ustedes son mejores que yo, todos ustedes saben nadar, pero yo no»”. Por otra parte, la vergüenza que había sentido el asno lleva a una implicatura conversacional que muestra su humildad y sumisión ante una realidad bien clara para todos.

En este cuento popular, se emplea una voz de argumentación de refutación¹⁸, basada en la técnica de retorsión¹⁹, cuya protagonista es el asno que sufre el defecto de presunción y confiesa su invalidad; y por encima, muestra unos aspectos de humildad como el hecho de pedir disculpa a los demás.

Se entiende con esto que el presuntuoso sufre las consecuencias de esta mala cualidad, cae en errores, aparte de ser objeto de la burla de los demás. Por otra parte, cuando contemplamos las fábulas de Esopo, nos parece muy similar la fábula de *El león y el asno presuntuoso*, en la cual el asno ayuda al león para cazar cabras. Aquel asno ingresó a la cueva coceando y rebuznando para hacer salir a las cabras, presentándolas como presa del león.

Aspectos de soberbia y arrogancia

El comportamiento del asno refleja una actitud que revela la fuerza y la arrogancia que siente el asno “el león se quedó a guardar la salida, mientras el asno ingresaba a la cueva coceando y rebuznando, para hacer salir a las cabras”. Los hechos (coceando y rebuznando) aunque corresponden a la naturaleza del asno, sin embargo, implican que el asno se jacta con sus capacidades ante la debilidad de las cabras que salen asustadas de la cueva.

Otro rasgo semántico que refleja la presunción del asno viene representado con el uso de una interrogación que refleja el ego cuando se dirige al león diciendo: “le preguntó si no le había parecido excelente su actuación al haber luchado con tanta bravura para expulsar a las cabras”.

La interrogación en este caso no es real ni necesita respuesta, sino que el asno requiere máxima evaluación por parte del león, conocido

¹⁸ Es una voz de contrapunto que supone descubrir por el discurso dos perspectivas adversarias. Véase, Diana Marcela Cuervo Vargas, *Descripción de la argumentación de docentes en formación inicial de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, a través de estrategias tecnológicamente soportadas*, (Universidad Distrital Francisco José De Caldas, 2016), p.20

¹⁹ Son los argumentos que plantea el oponente mientras que el adversario los asimila y los acoge a su beneficio. Diana Marcela Cuervo Vargas, *Descripción de la argumentación* (...), p.20.

en la cognitiva cultural como rey del bosque. Para ello se apoya en el uso de la adjetivación que resalta este concepto como *excelente-tanta bravura*.

La reacción del asno

La respuesta del león va al contrario de lo que adivina el asno, pues en un tono irónico el león refuta las expectativas del asno burlándose de este: “ ¡Oh sí, soberbia -- repuso el león, que hasta yo mismo me hubiera asustado si no supiera de quien se trataba! ”. Tanto el uso de la interjección acompañada del afirmativo *sí*, como la generalización y la evaluación dadas por el empleo del término *soberbia* que resume la actuación del asno, todos estos recursos marcan la burla del león por el asno. Añadimos a ello el uso de la primera persona *yo mismo* que menosprecia la esencia del asno frente a la fuerza del león. Por otro lado, sirve la oración condicional también para enfatizar la burla del asno dado que el león como rey fuerte del bosque sabe que las capacidades del asno son limitadas.

Lección y moraleja

Lo que sucedió con el asno asienta que cada uno tiene que saber y apreciar bien sus habilidades y capacidades para no cometer tontos comportamientos que podrían hacerle objeto de la burla de los demás.

Cabe destacar que el estilo posee de una técnica de refutación que plantea el error y sus consecuencias para criticar la mala cualidad de presunción y arrogancia. Aunque en este caso el asno no lleva positivities, sin embargo, forma parte de una lección moral que enseña valores.

2ª Clasificación: Enfrentamiento a los conflictos

En los cuentos que analizamos a continuación, el asno será el protagonista que decide en un momento crítico de su vida resistir y enfrentarse con los problemas para alcanzar una meta. Nos apoyamos en dos cuentos muy parecidos del árabe y del español. Su similitud sorprenderá al lector hasta el punto de poder pensar que ambos relatos tienen el

mismo origen en la herencia cultural de la fauna del mediterráneo. A continuación, explicamos los diferentes aspectos a los que alude la fábula y las lecciones o moralejas transmitidas

El cuento árabe popular se titula *La historia del burro y su lucha por supervivencia*²⁰. Traducimos el texto en español como lo siguiente:

El asno de un granjero se cayó a un pozo. Entonces comenzó a rebuznar y quejarse, pero el granjero lo dejó, considerando que el asno se ha vuelto indefenso y el pozo ya no se riega con agua. El granjero invitó a todos sus vecinos a venir y ayudar para llenar el pozo con tierra. Entonces vinieron todos y comenzaron a enterrar el asno en el pozo. El asno se dio cuenta de lo que estaba pasando y empezó a chillar, por lo que el granjero se quedó mirando el fondo del pozo y se asombró al verlo. Con cada cantidad de suciedad que cayó sobre él, el asno se sacudía para quitarse la tierra de la espalda, y se montaba en él y subía a la cima. De repente todos quedaron atónitos, el asno salió del pozo y corrió rápidamente.

Aspectos del problema

La caída del asno en el bozo plasma el problema que el asno sufre debido a su larga estancia dentro del pozo. La crisis del asno aumenta cuando el granjero decide dejarlo. Y sube más cuando el granjero “invitó a todos sus vecinos a venir y ayudar para llenar el pozo con tierra” mientras que la gente decide obedecer al granjero. Como se ve claro, el problema pasa por unos grados ascendentes de exacerbar. Se utilizan como soportes semánticos los verbos *cayó-dejó-invité a todos-llenar el pozo con tierra-enterrar el asno*. La intensificación verbal desafina la mal imagen del granjero que deja a su criado en esta crisis

²⁰ El texto árabe esta mencionado en anexo 2, fábula 2, disponible en <https://akhbarak.net/blog/92850/%D9%82%D8%B5%D8%A9-%D9%82%D8%B5%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D9%87%D8%A7%D8%AF%D9%81%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A3%D8%B7%D9%81%D8%A7%D9%84/>

sin hacer esfuerzo para resolverla, mientras que el asno aparece, hasta el momento, sometido a su destino.

El asno, símbolo de resistencia

Una vez consciente el asno de su determinado destino, decide enfrentarse por sí mismo al problema. Se emplean unos verbos de movimiento que en el campo léxico-semántico indican el enfrentamiento como: *empezó a chillar- se sacudía para quitarse la tierra- se montaba- subía a la cima- salió del pozo y corrió*.

Reacción de los espectadores

El valor semántico de los verbos *quedó mirando el fondo del pozo- se asombró al verlo junto*, con la adjetivación *se quedaron atónitos* evalúan la reacción del asno como algo sorprendente y no expectativo, puesto que el asno es viejo e *indefenso* como pensaba el granjero.

Lección y moraleja

Frente a la imagen más difundida del asno como un criado siempre sometido a su destino, el asno en este cuento se viste de fuerza, intenta enfrentarse con los problemas que sufre, dependiendo de sí mismo, subrayando de ese modo la moraleja de que no debe rendirse nunca, ya que tras cada obstáculo en la vida brilla un éxito esperado.

De cara a los cuentos españoles clásicos, hemos notado la aparición del mismo contenido en el cuento titulado *El burro y el pozo*²¹. A continuación, iremos de meditar las técnicas estructurales y estilísticas diferentes que exponen la misma moraleja anterior.

Aspectos del problema

El asno lleva al principio una postura de sumisión ante su caída en el pozo. Pero al mismo tiempo, de un modo tan inteligente intenta afectar a su dueño emocionalmente: “El animal lloró conmovedoramente

²¹ Véase, Jimena Rodríguez López, *Grupo de Orientación y Aplicaciones psicológicas*, disponible en <https://www.psicologosgoap.com/wp-content/uploads/2017/01/El-burro-y-el-pozo.pdf>

durante varias horas”. El hecho de *llorar* es un hecho metafórico en el caso de los animales, ya que se compara el animal con el ser humano que tiene sentimientos sensibles. Por otro lado, pese a que el hecho de *llorar* es una señal de la sumisión, sin embargo, aquí lo utiliza el asno como arma emocional persuasiva que pueda afectar al dueño, pidiendo socorro. Esto aparece implicado en el uso del adverbio modal *conmovedoramente*.

La reacción del dueño a este acontecimiento indica la indiferencia por la debilidad y el sufrimiento del animal “decidió que el asno ya estaba viejo, el pozo estaba seco y además necesitaba estar tapado”. La enumeración de los motivos justifica su denegación de ayudarlo.

Pérdida de esperanza

El asno ya sospecha recibir ayuda de los demás “El asno se dio cuenta de lo que estaba sucediendo”. Cabe notar que con ello el asno enseña otro matiz de inteligencia, ya que la frase implica convencionalmente que el asno pudo entender lo que ocurre a su alrededor, percibiendo que la gente va a tapar el pozo con la tierra, aunque está él por dentro. Solo en este momento, el asno juntó sus fuerzas y “comenzó a gimotear con más fuerza”. La perífrasis señalada implica este mensaje: que el momento de perder toda la esperanza puede ser el punto de partida para alcanzar metas.

Aspectos de resistencia

Los verbos de movimiento marcan la fuerza del animal al enfrentarse con el problema: “Se sacudía la tierra y daba un paso hacia arriba”. La reacción del asno a los hechos de la gente subraya su inteligencia: “el animal se calmó”. Este aspecto de estabilidad emocional ayuda a vencer la debilidad y pensar positivamente en resolver los problemas. El asno termina triunfando: “Mientras los vecinos seguían echando tierra encima del animal, él se la quitaba de encima y ascendía un paso más”. El ámbito contrastivo que se expone entre la acción de echar tierra y la reacción del asno que se la quita e incluso asciende, intensifica la resistencia del asno sin cederse a la crisis.

Lección y Moraleja

El asno aparece como un símbolo de resistencia y enfrentamiento con los problemas. Enseña al ser humano la conducta de no rendirse a las crisis y dificultades. Nos guía a comprender que los obstáculos pueden servir como un paso fuerte para empujarnos hacia arriba.

3ª Clasificación: Elección según conveniencia

Las fábulas que enseguida ofrecemos asientan un concepto muy importante para alcanzar éxitos y logros en la vida. Se aprovecha de la imagen del asno como símbolo metafórico, cuya conducta presenta lecciones al ser humano y le ayudan a sobrepasar las dificultades de la vida. A continuación, explicamos los diferentes aspectos a los que alude la fábula y las lecciones o moralejas transmitidas.

La fábula en árabe viene titulada *El asno y el ruiseñor*²², cuya traducción al español es:

Había un asno parado durante horas al día y a la noche, rebuznando fuerte y su voz resonando a los que estaban a su alrededor, y cuando oía su fuerte voz, gritaba de alegría y movía la cola a derecha e izquierda, pensando que era cantando y que su voz era más hermosa que el sonido de ruiseñores y pájaros. Un día, el asno vio a sus amigos pájaros reunidos alrededor de un gran árbol verde, y el ruiseñor cantaba en el medio con alegría, y después de que terminó, todos los pájaros lo aplaudieron con admiración y alabanza por su voz. Y aquí el burro se paró entre los pájaros para cantar con su voz, que pensó que era hermosa y distinta, mejor que el sonido de los pájaros. Empezó a cantar y decir: Yo soy el asno, oh ojo, oh noche, mi voz es hermosa como ninguna, aunque soy un burro, mi voz es hermosa, y después de terminar se quedó esperando el

²² El texto original en árabe está en anexo 3, fábula 3, disponible en el enlace: <https://www.muhtwa.com/>

saludo, aplausos y admiración de los pájaros, pero nadie se movió de su lugar. El asno se fue y dejó los pájaros mientras se avergonzaba de sí mismo y decía: yo soy un animal con dos manos y dos piernas, pero ellos son pájaros con alas que vuelan, no entienden el canto, por eso nadie me aplaude, me voy a los animales con piernas y manos, son los que pueden apreciar la belleza de mi voz. Así que corrió rápidamente hacia ellos para cantar, y en efecto comenzó a cantar y a mover la cola como lo había hecho antes frente a los pájaros, y comenzó a decir: “O ojo, oh noche, mi voz es hermosa, como ninguna otra, aunque soy un asno, mi voz es hermosa”. Mientras cantaba, se sorprendió de que la vaca tomó al caballo y se fueron, y el venado se escapó con la oveja y se quedó solo, el asno se sentó triste debajo del árbol, pensando en su condición y lo que le pasó y su imagen frente a los animales del bosque. El asno se dijo a sí mismo: “les canté a los pájaros, y huyeron de mí, y les canté a los animales, y se alejaron de mí”. Mientras tanto, el ruiseñor que estaba parado en lo alto del árbol verde escuchó al asno hablando solo. Le dijo: “¿Quieres saber la razón?” El asno dijo: “Sí, quiero la razón”. Al-Bulbul dijo: “Pero te enfadarás”. El asno dijo: “No, no me voy a enojar, por favor habla y di la verdad”. Al-Bulbul dijo: “Tu voz suena fuerte”. El asno dijo: “Sí, es verdad”. Al-Bulbul dijo: Pero en realidad tu voz no es agradable, tu voz es discordia. El asno se afligió mucho y se enojó por las palabras del ruiseñor que lo hirieron con esta triste realidad. El asno dijo: “Mi voz es disonante, así que no debo volver a cantar”. Al-Bulbul dijo: “Sí, no vuelvas a cantar. Este es mi consejo para ti, amigo mío”. Entonces el bulbul extendió su ala y voló, dejando al asno hirviendo de ira, y mientras el asno pensaba en una solución, vio al niño feliz golpeando su tambor con placer. El asno estaba feliz con este logro, y corrió hacia sus amigos para decirles que había logrado reemplazar el canto golpeando el tambor con el pie. Luego agradeció a su amigo Al-Bulbul, quien le aconsejó que

dejara de cantar y así descubrió el sonido del tambor. El bulbul dijo: “A partir de hoy dependeré de ti, cantaré y tú tocarás el tambor, y de esta manera mi canto será mejor y más melodioso”. Después de eso, el asno se regocijó y comenzó a participar en todas las fiestas, parándose y golpeando sus pies al son del tambor, y aplaudiendo a sus amigos mientras ellos estaban felices, y con el tiempo el asno intensificó sus esfuerzos hasta que su fama se hizo grande y él ganó el amor de todos.

El asno busca la excelencia

A primera vista al cuento, percibimos que el asno intenta aprovechar sus capacidades naturales bien conocidas para presentar algo distinguido. Esto se declara por los términos *rebuznando fuerte y su voz resonando*. Su alegría por encontrar algo que le distinga de los demás, aparte de poder atraerlos viene reforzado por el símbolo metafórico *moverse la cola*, que en el mundo de la fauna se trata como señal de la felicidad. Su ansia de descubrir una habilidad distinguida le empuja a compararse con otros animales e incluso imitar los pájaros en el hecho de cantar, aunque eso no le corresponda: “Y aquí el asno se paró entre los pájaros para cantar con su voz, que pensó que era hermosa, distinta y mejor que el sonido de los pájaros”. El creado, sea quien sea, siempre busca la apreciación y la admiración de los demás. Pues bien, el asno no se atreve a cantar sino después de haber visto al ruiseñor admirado y aplaudido por los pájaros y animales. Lo implica convencionalmente el uso del adverbio *aquí* que significa *en este momento*, ya que a veces los celos pueden sacar del hombre unas energías creativas que le animan a mejorar su rendimiento ante algunas situaciones. Todas las sensaciones de buscar la excelencia y la admiración de los demás, e incluso los celos son sensaciones personales que vienen simbolizadas en el carácter del asno.

Conducta del asno en los momentos de decepción

El asno pasa por momentos difíciles de decepción cuando no recibió la admiración que esperaba por su voz de los otros animales y pájaros: “el asno se sentó triste debajo del árbol, pensando en su condición

y lo que le pasó y su imagen frente a los animales del bosque”. El verbo pensar es una propiedad del ser humano que en un sentido metafórico se emplea aquí para implicar la preocupación por los motivos de tristeza.

Pese a su tristeza, el asno intenta buscar los motivos, teniendo la insistencia en descubrir los defectos para reformarlos, mejorando su imagen, dice: “Sí, quiero la razón”. Esta insistencia en saber los motivos implica el enfrentamiento con los problemas.

Consejos y soluciones

En sentido metafórico, el ruiseñor se dirige al asno aconsejándole no cantar otra vez, explicando el motivo, dice: “Pero en realidad tu voz no es agradable, tu voz es discordia”. La adjetivación marcada advierte los motivos que sirven de base para el consejo del ruiseñor, lo cual implica que el consejo entre los amigos debería ser acompañado de razones y justificaciones. El asno junta sus fuerzas, no se rinde a la situación, piensa cómo aprobar, cómo alcanzar éxito y cómo afectar a los demás: “y mientras el asno pensaba en una solución, vio al niño feliz golpeando su tambor con placer”. El uso del marcador mientras alude a la sincronización del hecho de pensar con el de buscar solución, lo que niega la sumisión y el rendimiento ante los problemas y los momentos críticos.

Lección y moraleja

A raíz de mucho esfuerzo, pensamiento y búsqueda de solución, el asno pudo encontrar salida y describió sus capacidades y cómo puede ser distinguido por el manejo adecuado de sus habilidades y capacidades naturales, sin necesitar a imitar a los demás: “El asno estaba feliz con este logro, y corrió hacia sus amigos para decirles que había logrado reemplazar el canto golpeando el tambor con el pie”. El asno, en este cuento, aparece como símbolo metafórico que ofrece varias moralejas y lecciones, las cuales se pueden resumir en los puntos siguientes:

- Preocuparse siempre por cómo puede ser distinguido.
- Aceptar los defectos e intentar tratarlos.

- Aceptar los consejos de los fieles amigos.
- No rendirse ante los problemas y obstáculos, sino enfrentarlos con fuerza.
- Buscar en sí mismo para descubrir y saber más de sus capacidades y habilidades.
- Hacer mucho esfuerzo para lograr éxito y sentir consuelo.

En correspondencia con esta conducta cognitiva, encontramos una aparecida situación contextual en la versión española de la fábula de Esopo titulada el asno que intentaba cantar²³.

El asno está en un dilema

El asno, aficionado por ser distinguido y admirado por los demás, intenta imitar a las cigarras, laminando el rocío de las hierbas, creyendo que así podría modular bien y deleitar al público:

Oí que las cigarras modulaban tan bellas canciones, que quise cantar de manera igualmente hermosa. Pensé que sería magnífico deleitar a un gran público. Cuando les pregunté cómo lo hacían, me dijeron que sólo vivían del rocío de la hierba. Hace una semana que sólo como rocío.

Interesado por ser distinguido, pregunta por el motivo que hace a las cigarras modular bellas canciones. De eso se puede imaginar que el asno no es un creado holgazán, sino siempre busca desarrollar sus habilidades y mejorar su posición y así captar la atención de los demás.

El asno tiene mucha paciencia. Para llegar a su meta soporta vivir del rocío de la hierba una semana completa.

Puesto que la conducta del asno no coincide con su naturaleza, el animal cayó enfermo: “Sus flacas patas apenas lograban sostenerlo. Se balanceó varias veces, mareado, y poco le faltó para caer”.

²³ “El asno que intentaba cantar”, disponible en <https://sinalefa2.wordpress.com/2014/11/25/el-asno-que-intentaba-cantar-esopo/>

El granjero reprende al animal

El asno confiesa haber cometido un error: “Todo fue por culpa de la música -explicó melancólicamente el asno, cuando el granjero le preguntó cuál era la causa de su enfermedad-. ¡Todo fue por la música!”. La respuesta del asno aclara el error que había cometido persiguiendo una meta que no corresponde con su naturaleza. Esta respuesta también indica su reconocimiento por cometer un error.

El granjero enseña al asno una lección: “Y luego, alcanzándole un puñado de abrojos, agregó:- ¿Crees, pobre tonto, que, si yo tratara de comer solamente abrojos, aprendería a rebuznar?”. El ejemplo que el granjero hizo revela la falsedad de imitar cualidades y hechos que no coinciden con la naturaleza y las capacidades de este ser. La interrogación directa intensifica en el texto la negación del hecho; y al mismo tiempo deja un tinte de apreciación a las propiedades que cada creado tiene, aunque sea el hecho de *rebuznar*, característica propia de los asnos que ni el ser humano pueda hacerlo aún intente hacer mucho esfuerzo.

Al final del cuento, el asno se satisface con sus capacidades naturales: “¡Y, sin embargo, lo único que hago es rebuznar!”.

Lección y moraleja

Aunque aparentemente el asno actúa con pensamiento aleatorio, sin embargo, establece varios valores significativos:

- No imitar a los demás sin meditar las capacidades propias.
- Nunca perder la esperanza de descubrir las ventajas y desventajas de tu carácter personal.
- Hay que tener paciencia a la hora de aprender.
- Satisfacerse con la vida sin perder la dinámica de sostener un estado mejorado.
- A veces presentar el consejo a modo de prueba viva resultaría más efectivo y poderoso.

4^a Clasificación: La inteligencia del asno

De entre los demasiados cuentos y fábulas que insisten en destacar la necedad del asno y su caída constante en las trampas, destacamos a continuación una cara totalmente diferente del asno que intenta resistir a esta imagen más divulgada, subrayando cómo puede pensar, planificar y decidir.

De los cuentos árabes populares seleccionamos un cuento titulado *El lobo y el asno*²⁴, A continuación, explicamos los diferentes aspectos a los que alude el cuento y las lecciones o moralejas transmitidas. Enseñamos enseguida el texto traducido al español:

La historia cuenta sobre el lobo astuto y el asno inteligente cuando el lobo vagaba por el bosque buscando presas para comer y se vio al asno. El lobo decidió que este asno sería su presa. Y cuando el lobo se encontró con el asno, este sintió mucho miedo, y pensó en un plan para deshacerse de este problema, por lo que fingió estar cojo y que le dolía una espina en el pie, el lobo estaba feliz y pensó que esto facilitaba comer la presa, entonces el lobo fingió al asno que le ayudaría y le quitaría la espina del pie, y cuando el lobo se acercó al asno, este lo pateó con una fuerte patada, por lo que el lobo cayó al suelo y no pudo moverse. El asno se escapó rápidamente, y así el asno era inteligente y un pensador, ya que encontró una solución a su problema, y derrotó al lobo por inteligencia y pensamiento.

El asno puede evaluar la situación

Este cuento metafórico enfoca a primera vista la apreciación del asno a la astucia del lobo, el enemigo al cual supone enfrentarse: “este sintió mucho miedo”, pues bien se asienta en la conciencia y la experiencia de los asnos que los lobos son más inteligentes y astutos, por lo cual el asno se siente miedo ante este animal y eso implica su

²⁴ El texto árabe original está en anexo 4, fábula 4, disponible en <http://arabicstorypedia.com/itemdetails.jsf?itemIDNew=908>

inteligencia, que va en contra de la necedad con que se caracteriza el asno en la mayoría de los casos, pues al revés, el asno por sentirse miedo, entonces sabe la cantidad del peligro al que está expuesto.

El asno protagoniza la situación

El segundo escenario del cuento pone de relieve la reacción y conducta personificadas del asno que le pueden sacar de la crisis. Para ello se emplean las metáforas de “pensó en un plan para deshacerse de este problema” y “fingió estar cojo”. En este caso se compara la conducta del animal con el ser humano en el hecho de pensar, planificar y fingir una apariencia, dando lugar a un símbolo metafórico al que intenta salir de los apuros pensando meticulosa y cuidadosamente en cómo solucionar el problema con que se enfrenta.

El asno vence a su enemigo

El truco hecho por el asno logró triunfarse. En la conciencia cognitiva cultural se aprecia la concepción de que sentir el dolor atrae la lástima y la empatía de los demás y requiere la ayuda, y eso es en efecto lo que hizo el lobo como reacción espontánea al estado miserable en que aparecía el asno afligido “entonces el lobo fingió al asno que le ayudaría y le quitaría la espina del pie”. Cabe señalar que también el lobo, en este caso, simboliza a la persona astuta que finge ofrecer la ayuda, mientras que en realidad piensa cómo ganar la batalla y atacar a la presa. El asno sorprende al lector por su conducta, dejando evidente que su inteligencia pudo vencer la del lobo, aprovechándose de sus capacidades físicas “cuando el lobo se acercó al asno, este lo pateó con una fuerte patada”. El lobo cayó resignado sin moverse, no solo ante la fuerza física del asno, sino también ante el plan bien elaborado por este para terminar la batalla triunfándose.

Lección y moraleja

El cuento remite a distintas moralejas, de entre ellas subrayamos las siguientes:

- No tienes que ceder a la imagen negativa en que sueles estar mostrado, siempre debes resistirla e intentar constantemente cambiarla.

- El asno nos enseña pensar y planificar para sobrepasar los problemas.
- Aprovecha las capacidades físicas o morales que se te han otorgado para alcanzar logros en la vida.

Por otra parte, los cuentos clásicos de Esopo no dejan marginada la inteligencia del asno, sino que recalca esta cualidad en algunas fábulas, de los cuales estudiaremos *El lobo y el asno*²⁵, pero esta versión de Esopo trata la inteligencia del asno desde otras perspectivas.

La ley injusta (el conflicto)

El lobo cuando fue elegido rey ha impuesto una norma tiránica a los animales:

Decretó una ley ordenando que lo que cada uno capturase en la caza, lo pusiera en común y lo repartiese por partes iguales entre todos; de esta manera ya no tendrían los lobos que devorarse unos a otros en épocas de hambre.

El lobo, como se observa, simboliza metafóricamente a los tiranos reyes que explotan los recursos y esfuerzos de los demás, mientras que se aprovecha a lo máximo de las ventajas del puesto.

Aspectos de la inteligencia del asno

Ante esta actitud injusta del lobo, el asno no se bloquea, pero al mismo tiempo, reconociendo bien su valor y posición, intenta con excepcional inteligencia contraponerse con la ley del rey:

Magnífica idea ha brotado de tu corazón, pero ¿Por qué has escondido todo tu botín en tu cueva? Llévalo a tu comunidad y repártelo también, como lo has decretado.

El primer aspecto de la inteligencia del asno consiste en no declarar explícitamente la oposición, sino al contrario, el realce lingüístico realizado por el uso del adjetivo *Magnífica* en “Magnífica idea”, como

²⁵ Fábulas de Esopo, Recopilado de <https://planetalibro.net/leerlibro/esopo-fabulas/69>

comentario a la decisión del lobo, indica la concordancia total: y este método, sirve en el acto pragmático, como proceso de atenuación que allana el camino para recibir más detalles²⁶; y lleva a un acto perlocutivo de dejar tranquilo y bien escuchador al receptor del mensaje.

De los aspectos de inteligencia del asno es el empleo de la interrogación retórica que indica la sugerencia con afirmación. Pues el asno, en vez de protestar claramente la decisión del rey, finge estar convencido, pero, al mismo tiempo sugiere la aplicación de la misma norma a todos los presentes incluso al rey y su comunidad.

El asno vence al lobo con un truco pensativo

Una vez sorprendido el lobo por la lógica en que habla el asno, se encuentra vergonzoso y decide retirar la ley: “El lobo, descubierto y confundido, derogó su ley”.

Lección y moraleja

El asno en este cuento aparece como símbolo metafórico que defiende los criterios siguientes:

- Siempre se debe examinar y fijar la atención en las decisiones de los responsables y si parecen ilógicas, no haría ningún problema para expresar otra opinión.
- Ser inteligente, amable y flexible a la hora de contraponerse con los demás ayuda a alcanzar éxitos y evitar pérdidas morales.
- Se aconseja aprender el arte de hablar con los responsables y los tomadores de decisión.
- Sé el primero en cumplir tus deberes y responsabilidades.

²⁶ Véase Antonio Briz Gómez, *El español coloquial en la conversación: esbozo de pragmatística*, (Madrid, Editorial Ariel S.A.), 1998, p. 110.

Conclusiones

Tal y como hemos podido comprobar que no todos los cuentos y fábulas ofrecen una imagen negativa del asno. Este puede metafóricamente ser un símbolo que guía a valores y moralidades. Al examinar la herencia cultural árabe y española hemos encontrado varios cuentos en coincidencia intelectual. A cabeza de estos cuentos, se destacan las fabulas de fauna, cuyo protagonista es el asno que narra experiencias que terminan con lecciones aprendidas.

Hemos realizado un análisis basado en el trato cognitivo del cuento como un símbolo metafórico encerrado con un mensaje dirigido al receptor. También nos apoyamos en las teorías pragmáticas de cooperación, investigando las máximas de Grice con aclaración de las implicaturas convencionales y conversacionales incluidas en los textos, a modo de intento de indagar sobre los conceptos implícitos en que encierran los cuentos. Tanto los sentidos explícitos a través del uso especial de los verbos de movimiento, las construcciones de realce lingüístico y los argumentos aclarados, como los sentidos implícitos gracias a los conceptos implicados, subrayan una visión nuevamente diferente y excepcional del asno.

Hemos visto el asno aprendiendo de las difíciles lecciones, intentando constantemente mejorar y cambiar de sí mismo. En otro instante se ve satisfecho con su destino y adaptado con sus propiedades. En otro lugar presenta un estereotipo de los fuertes que se enfrentan a los problemas sin rendimiento. Algunos cuentos enfocan su inteligencia de tratamiento con los demás. Tras el análisis elaborado, podemos deducir que este animal goza de tanto interés por parte de la herencia cultural popular que registra la fauna del Mediterráneo debido a la variedad calificativa con que se caracteriza. Y que no se debe tratarlo solo como un símbolo metafórico de imprudencia e idiotez, sino que es digno de ser apreciado por sus cualidades positivas como el enfrentamiento a los conflictos, la ayuda a los demás, la integración en las comunidades diferentes con simple adaptabilidad, el fácil aprendizaje de las situaciones e incluso es inteligente.

Bibliografía

- Almodóvar, Antonio Rodríguez , “Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, N: 821.134.2-34.09, 2007, disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqn6k4>
- Ávila, Evangelista y Isaí, Iram, “Perspectivas de la metáfora y el símbolo desde la teoría de Paul Ricoeur”, vol 6, Num 1, 2021, disponible en <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/264/459>
- Biografía de Esopo, disponible en: <https://www.scribd.com/document/430092627/BIOGRAFIA-DE-ESOPPO-docx>
- Briz Gómez, Antonio, *El español coloquial en la conversación: esbozo de pragmatística*, Madrid, Editorial Ariel S.A., 1998, p. 110.
- Cascajero, Juan, “Apología del asno. Fuentes escritas y fuentes orales tras la simbología del asno en la antigüedad”, disponible en <http://revistas.ucm.es>, Universidad Complutense de Madrid, 1998, p.14.
- Cuervo Vargas, Diana Marcela, *Descripción de la argumentación de docentes en formación inicial de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, a través de estrategias tecnológicamente soportadas*, Universidad Distrital Francisco José De Caldas, 2016, p.20
- Del Moral, Celia, “La fábula de animales en la literatura árabe clásica”, “Y así dijo la zorra”. *La tradición fabulística en los pueblos del mediterráneo*, Madrid-Málaga. Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2002, p.204.
- El asno que intentaba cantar, disponible en <https://sinalefa2.wordpress.com/2014/11/25/el-asno-que-intentaba-cantar-esopo/>
- El cuento, disponible en el enlace: <https://definicion.de/cuento/>
- El cuento popular, disponible en <https://definicion.de/cuento/>
- El texto en árabe está recogido de <https://www.hikyaat.com/>
- El texto árabe esta mencionado en:
<https://akhbarak.net/blog/92850/%D9%82%D8%B5%D8%A9-%D9%82%D8%B5%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D9%87%D8%A7%D8%AF%D9%81%D8%A9-%D9%84%D9%84%D8%A3%D8%B7%D9%81%D8%A7%D9%84/>
- El texto árabe original está disponible en <http://arabicstorypedia.com/item-details.jsf?itemIDNew=908>

El texto original en árabe está disponible en el enlace: <https://www.muhtwa.com/>

Escandell Vidal, M. Victoria, *Introducción a la pragmática*, Barcelona, Ariel, 2013.

Esopo, *Fabulas de Esopo*, Educación y Desarrollo Contemporáneo S.A., Costa Rica, 2010.

Esopo, *obras clásicas de siempre, Fabulas*, Biblioteca digital, disponible en <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/CuentosMas/Esopo.pdf>.

Esopo, *Fabulas de Esopo como nunca*, disponible en <https://www.vocaeditorial.com/colorin-colorado/fabulas-de-esopo-como-nunca/>

Fábulas de Esopo, Recopilado de <https://planetalibro.net/leerlibro/esopo-fabulas/69>

Hussein, H. S. Paralelismo cultural entre el refranero español-árabe (La fauna). *Hesperia culturas del Mediterráneo*, (24), 2022, 113-124.

López, Jimena Rodríguez, Grupo de Orientación y Aplicaciones psicológicas, disponible en <https://www.psicologosgoap.com/wp-content/uploads/2017/01/El-burro-y-el-pozo.pdf>

Prat Ferrer, Juan José, *Historia del cuento tradicional*, Ureña, Fundación Joaquín Díaz, 2013, p.43

Real Academia Española, disponible en: <https://dle.rae.es/f%C3%A1bula>

Ricœur, Paul, *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira. Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 134.

—, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, trad. Alejandrina Falcón, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.17

Sawicki, Piotr; Pabisiak, Magdalena; y Smicekova, Jka, “Cuando el asno puede...refranes castellanos sobre los animales y sus equivalentes semánticos en las lenguas polaca y checa (I)”, *Eslavística Complutense*, I., 2001, p. 13.

Sidotti, Rossana, “La alusión al burro en los universos paremiológicos del español y del siciliano”, *Paremia*, disponible en https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/028/014_sidoti, Università degli Studi di Messina (Italia), 2019, pp. 143-156.

Anexos árabes

FÁBULA 1 (EL ASNO PRESUNTUOSO Y LA TORTUGA)

قصة الحمار المغرور والسلحفاة

وتحكي القصة أنه في يومٍ من الأيام كان هناك حمار مغرور يدعي كركش يعيش في الغابة، كان كركش دائماً يمشي في تباهي وغرور، ويستعزى بجميع الحيوانات الأخرى سواء الأصغر أو الأضعف منه، ويمشي بينهم بغرور قائلاً: أنا أفضل منكم جميعاً وأحسن منكم، يذهب الحمار المغرور إلى جميع الحيوانات واحداً تلو الآخر، ويقول له أنا أفضل منك ذاكراً عيباً فيه، فيذهب إلى الأرنب كل يوم ويتباهى ويستعزى به قائلاً: انه افضل منه واحسن منه واكثر منه نفعا واكبر حجماً، ثم يذهب بعد ذلك إلى اللقلق ويعيد عليه نفس الكلام أيضاً، ويقول له انه لديه صوت والقلق ليس لديه صوت مثله، ثم يذهب إلى البقرة قائلاً انه افضل منها لأن لا احد يحلبه، ثم يذهب إلى الحصان قائلاً انه افضل منه لأنه يحمل الاثقال، وتحمل كافة الأعمال الشاقة والصعبة، أما الحصان فيعيش في رفاية

كل يوم يفعل الحمار ما يفعله من التباهي والغرور أمام جميع الحيوانات، ولكن ذات يوم كان الحمار المغرور يسير في الغابة كعادته متباهياً نفوراً بنفسه وحجمه وصوته وقوته وقدرته على التحمل، فقابل في طريقة السلحفاة، فتوقف وقال لها: أنا أفضل منك، فأنا امشي بسرعة كبيرة وانت بطيئة جداً، فضحكت السلحفاة وقالت له: في أي شيء أنت أسرع مني، فقال الحمار: في السير على الأرض، قالت السلحفاة: ولكنك لا تستطيع أبداً أن تسبقني فوق الماء، استشاط الحمار كركش غضباً واحمر وجهه، حيث أن السلحفاة الذكية قد أخرجته أمام جميع الحيوانات، فقال لها في غضب: سوف أسبقك فوق الماء أيضاً، ذهب الحمار إلى النهر ليمشي فوق الماء، ولكن بمجرد أن وضع قدمه فوق الماء، تعثر وسقط وكاد أن يغرق، ونسى أنه الحيوان الوحيد الذي لا يستطيع السباحة، اجتمعت الحيوانات وأنقذت حياته، اعتذر كركش من الحيوانات في نجل شديد، وقال: أنتم أفضل مني، فأنت جميعاً تعرفون السباحة أما أنا فلا

FÁBULA 2 (LA HISTORIA DEL BURRO Y SU LUCHA POR SUPERVIVENCIA)

قصة الحمار وصراع البقاء
سقط حمار أحد المزارعين في بئر. فأخذ ينهق ويشتكى، ولكن المزارع تركه
باعتبار أن الحمار صار عاجزاً والبئر لم يعد يسقيه الماء
،دعى المزارع جميع جيرانه للحضور وتقديم المساعدة. لتعبئة البئر بالتراب
فأتوا جميعاً وبدأوا في دفن الحمار في البئر
،أدرك الحمار ما يحدث فبدأ يصرخ فخدق المزارع في قاع البئر وذهل لما رآه
،مع كل كمية من التراب كانت تهبط عليه
كان الحمار يهتز لإزالة التربة من ظهره ويركب عليه ويزداد ارتفاع
للأعلى
ونجاة دهش الجميع فقد خرج الحمار من البئر وهرب سريعا

FÁBULA 3 (EL ASNO Y EL RUISEÑOR)

حكاية الحمار والبلبل
كان هناك حمار يقف ساعات بالنهار والليل ينهق بصوت عالي وصوته يرن لمن حوله
وعندما يسمع صوته العالي يرن يفرح ويهز ذيله يمينا ويسارا ظنا منه أنه مطربا وصوته
أجمل من صوت البلابل والعصافير
وفي يوم من الأيام رأى الحمار أصدقائه من الطيور مجتمعين حول شجرة كبيرة خضراء
والبلبل يغني في الوسط في سعادة وبعد انتهائه صفق له جميع الطيور إعجابا وثناءا على
صوته. وهنا وقف الحمار بين الطيور ليغني بصوته الذي كان يظن أنه جميل ومميز أفضل
من صوت الطيور، بدأ يغني ويرفع صوته ويتمايل بذيله يمينا ويسارا، متباهيا بنغمة صوته
الصاخبة.

بدأ يغني ويقول: انا الحمار يا عين يا ليل، صوتي جميل ليس له مثيل رغم أنني حمار، أنا
صوتي جميل، وبعد أن انتهى وقف منتظرا التحية والتصفيق والإعجاب من الطيور إلا
ان لا أحد تحرك من مكانه

ذهب الحمار وترك الطيور وهو نجلان من ذاته ويقول: أنا حيوان بيدين ورجلين، انما
هم طيور بأجنحة تطير، لا يفهمون في الغناء لذا فلم يصفق أحدا لي، أنا سأذهب الى
الحيوانات ذات الأرجل والأيدي هي من تستطيع أن تقدر جمال صوتي
فجري اليهم مسرعا ليغني، وبالفعل بدأ في الغناء والتمايل بذيله كما فعل أمام الطيور من
قبل، وبدأ يقول: يا عين يا ليل، صوتي جميل ليس له مثيل رغم أنني حمار، صوتي
جميل. وأثناء غنائه تفاجأ بأن البقرة أخذت الحصان وذهبت بعيدا، والغزال هرب مع
الخروف وظلي هو وحيدا، جلس الحمار تحت الشجرة حزينا يفكر في حاله وفيما حدث
معه وشكله أمام حيوانات الغابة

قال الحمار لنفسه لقد غنيت للطيور فهربت مني، وغنيت للحيوانات فابتعدت عني، لم
يبق سوى ان اغني للآدميين. وأثناء ذلك سمع البلبل الذي كان يقف أعلى الشجرة
الخضراء حديث الحمار مع نفسه
وقال له: هل ترغب في معرفة السبب؟ قال الحمار: نعم أريد السبب. قال البلبل:
ولكنك ستغضب. قال الحمار: لا لن أغضب، تفضل تحدث وقل الحقيقة. قال البلبل:
صوتك يرن رنيئا عاليا

قال الحمار: نعم صحيح. قال البلبل: لكن في الحقيقة صوتك لا يطرب، صوتك نشاز

حزن الحمار حزنا شديداً واغتاظ من كلام البلبل الذي أوجعه بهذه الحقيقة المحزنة.
قال الحمار: أنا صوتي نشاز إذاً على أن لا اغني مرة أخرى. قال البلبل: نعم لا تغني ثانياً
فهذه نصيحتي لك يا صديقي

ففرّد البلبل جناحه وطار تاركاً الحمار يغلي في غيظه، واثناء تفكير الحمار في حل رأى الشاطر سعيد يدق على طبلته مسروراً، بدأ أبحار ينتبه لدقات الطبلّة ويقلدها برجله بدقة وترتيب ونظام يجعل دقاته في غاية الجمال فرح الحمار بهذا الإنجاز، وسارع الى أصدقائه يخبرهم بأنه نجح في إستبدال الغناء بالدق على الطبلّة بقدمه، موجه الشكر الى صديقه البلبل الذي نصحه بالتوقف عن الغناء لأنه بسببه أكتشف الدق بصوت الطبلّة. فقال البلبل: من اليوم سأعتمد عليك، انا سأغني. وانت ستطبل وهذه الطريقة سيصبح غنائي أفضل وشجي.

وبعدها فرح الحمار وبدأ يشارك في كافة الحفلات يقف ويدق برجليه دقات الطبلّة، ويصفق له أصدقائه وهم في سرور، ومع الوقت كثف الحمار جهده حتى أصبحت شهرته كبيرة وحاز بحب الجميع. والتعب والجهد نستطيع النجاح والتفوق، فبعد التعب تأتي الراحة والسعادة والأفراح.

FABULA 4 (EL LOBO Y EL ASNO)

الذئب والحمار
تحكي القصة عن الذئب المكار والحمار الذكي، حيث كان الذئب يتجول في الغابة يبحث عن فريسة يأكلها، فوجد الحمار، وقرر الذئب أن يكون هذا الحمار فريسته، ولما قابل الذئب الحمار شعر الحمار بخوف شديد، وفكر بخطة تخلصه من هذه المشكلة، فتظاهر الحمار بأنه يعرج ويتألم بسبب شوكة في قدمه، فرح الذئب وظن أن هذا سهل أكل الفريسة، فأوهم الذئب الحمار بأنه سيساعده وينزع الشوكة من قدمه، وعند اقتراب الذئب من الحمار ركله الحمار ركلة قوية، فسقط الذئب على الأرض، ولم يستطع أن يتحرك، وهرب الحمار بسرعة، وبذلك كان الحمار ذكياً ومفكراً حيث وجد حلاً لمشكلته، وهزم الذئب عن طريق الذكاء والتفكير.

Mediterranean Women Poets.
O Syria! Verses of Freedom, Love,
and Solitude in Maram al-Masri's
Elle va nue la liberté (Liberty Walks
Naked)

Najla Kalach
UNINT University-Italy

Abstract

Syria has been ravaged by long years of conflict responsible for the displacement of millions of people, for the loss of hundreds of thousands of victims, and for driving this country to the point of exhaustion. In this theatre of death and destruction, the voices of Syrian intellectuals bring comfort and witness to a country that should not be overlooked. Among the most appreciated Syrian female voices on the international poetic scene is poet Maram al-Masri (Marām al-Maṣrī) from Latakia, who has been in exile in Paris since 1982. Maram al-Masri's poetry bridges Europe and Arabic-speaking countries.

This article focuses on her collection of poems, *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked), published in 2013. It will be discussed following a thematic approach that identifies prevalent topoi within the texts, namely freedom, love, and solitude of the exiles.

Resumen

Siria se ha visto asolada por largos años de conflicto que han desplazado a millones de personas, se han cobrado cientos de miles de víctimas y han llevado al país hasta la extenuación. En este escenario de muerte y destrucción, las voces de los intelectuales sirios aportan consuelo y testimonio a un país que no puede caer en el olvido, entre las voces femeninas sirias más apreciadas de la escena poética internacional figura la de la poetisa Maram al-Masri, originaria de Latakia. La poesía de Maram al-Masri, exiliada en París desde 1982, tiende un puente entre Europa y los países de habla árabe.

Este trabajo se centra en su colección de poemas titulada *Elle va nue la liberté* (Desnuda va la libertad) publicada en 2013, que se analizará siguiendo un enfoque temático que identificó los temas predominantes en los textos, a saber, la libertad, el amor y la soledad del exiliado.

I. Maram al-Masri, an Exile in Paris

In 2016, during an interview given to “Daily Sabah”, while the Syrian intellectual Adonis (Adūnīs) was talking about the destruction and death that afflicted Syria, he stated that “poetry will never be silenced.”¹ This statement powerfully reverberates in the literary production of Syrian poets, both those who remained in Syria and those who were forced to leave their native country for political reasons. Through their lines, numerous local poets, both well-known and only just emerging, bear witness to the tragedy that began with the first demonstrations in 2011, leading Syria to exhaustion.² Post-Syrian revolution poetry had to undergo a rapid transformation and detachment from the poetry of the past to be able to describe the ongoing conflict drama as realistically as possible. This change was illustrated by the Syrian-Palestinian poet Ghayath Almadhoun (Ġayāt al-Madhūn), who published a short article in the journal *Transnational Literature*:

After the Syrian revolution, the Syrian poets find themselves in the diaspora: new life, new fact. [...] We do know that the Syrian revolution has created a rift between young poets and metaphor. No more hiding behind the symbols to stay safe under the dictatorship. There is no room for metaphors when death is so clear. Syrian poetry has also become more narrative, searching for an internal music in the text itself. Poets found that the prose-poetry form was able to say what the media could not.³

Prose poetry written after 2011 is largely composed in free verse, accurately depicting the reality it addresses. There is minimal use of

¹ Daily Sabah, “Syrian poet Adonis says poetry ‘can save Arab world’”, accessed on 3 February 2022, <https://www.dailysabah.com/arts-culture/2016/09/30/syrian-poet-adonis-says-poetry-can-save-arab-world>

² Miriam Cooke, “Reimagining the Syrian Revolution”, *ASAP/Journal* 3, no. 2 (2018): 271–275.

³ Ghayath Almadhoun, “Syrian Poetry: An Introduction”, *Transnational Literature*, Vol.11 no.1 (2018): p. 2.

metaphors and poetic formality.⁴ The brutal reality of the conflict in Syria demands straightforward language that conveys the dire conditions in which Syrians are striving to survive.

The above-mentioned features, such as direct language, brevity of verse, and realism, emerge in the work *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked).

Maram al-Masri was born on August 2, 1962, in Lattakia, a Syrian port city on the eastern coast of the Mediterranean Sea. After studying in Damascus and Great Britain, she married at a very young age and was forced to flee to Paris in 1982 with her husband, as they were opponents of Hafez Assad's regime. However, her marriage ended, and her husband returned to Syria, taking their young son with him, whom she had not seen for thirteen years.⁵

Among the most significant works of the Syrian writer is her first book titled *Anḍartuka bi-ḥamāmah bayḍāʾ*⁶ (I Threaten You with a White Dove),⁶ published in 1984 by the Ministry of Education in Damascus. After a long silence, she returned to the literary scene in 1997 with the poetry collection *Karazah ḥamrāʾ ʿalā blāṭ abyad* (A Red Cherry on a White-Tiled Floor)⁷, published in Tunis by Éditions L'or du temps. This book was warmly received by critics in Arab countries. In 2000, her third book, *Anḣur ilayka* (I Look at You),⁸ was published in Beirut, followed in 2009 by *Les âmes aux pieds nus*⁹ (Barefoot Souls),

⁴ Miriam Cooke, *Dancing in Damascus: Creativity, Resilience, and the Syrian Revolution* (New York: Routledge, 2017), pp. 154; Daniel Behar, "In the shadow-imagination: a brief literary history of Syrian poetry of witness", *Contemporary Levant*, (2022): 1–17.

⁵ The poet dedicates the work *Le rapt* (2015, published by Éditions Bruno Doucey) to the pain experienced for having been deprived by her son. It is the story in verse of an autobiographical event, the deprivation of being a mother.

⁶ Maram al-Masri, *Anḍartuka bi-ḥamāmah bayḍāʾ* (Damascus: Ministry of Education, 1984), p. 143.

⁷ Maram al-Masri, *Karazah ḥamrāʾ ʿalā blāṭ abyad* (Tunisi: Éditions L'or du temps, 1997), p. 124.

⁸ Maram al-Masri, *Anḣur ilayka* (Beirut: All Prints Distributors & Publishers, 2000), p. 120.

⁹ Maram al-Masri, *Les âmes aux pieds nus* (Montreuil: Le Temps des Cerises, 2009), p. 200.

published in France by *Le Temps des Cerises* in a bilingual Arabic-French edition. In this volume, Maram al-Masri dedicates her verses to all women: the victims of violence, the refugees, and those who have been silenced.

This study focuses on the collection of poems *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked), which was published in 2013 by the French publishing house Bruno Doucey in a bilingual Arabic-French edition. This collection is dedicated to the pain of the Syrian population and the tragedy of the conflict that has torn their homeland apart.¹⁰ In 2019, al-Masri published *La femme à sa fenêtre* in collaboration with Sonia Maria Luce Possentini, a work comprising illustrated poems primarily aimed at children during times of war.¹¹

Maram al-Masri has received numerous awards: In 1998, she was honoured with the *Adonis Prize* from the Lebanese Cultural Forum in France, along with the *Premio Città di Calopezzati* and the *Prix d'Automne* 2007 from the Société des gens de lettres. Additionally, al-Masri's poems have gained international recognition, with many translated into languages from various countries, including France, Italy, Spain, Great Britain, Corsica, the United States, and Germany.

In the following lines, we will deal with the analysis of the poetic texts in *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked) – based on the English translation¹² – in relation to the issues of freedom, love, and the solitude of the exile.

¹⁰ Maram al-Masri, *Elle va nue la liberté* (Paris: Éditions Bruno Doucey, 2013), p. 128.

¹¹ Maram al-Masri and Sonia Maria Luce Possentini, *La femme à sa fenêtre* (Paris: Éditions Bruno Doucey, 2019), p. 64.

¹² For the purpose of this study the Arabic-French original version (2013), the Arabic-Italian version of poems edited by Multimedia Edizioni (2014) and translated by Bianca Carlino and the Arabic-English version of poems published by Southwords editions (2017) translated by Theo Dorgan were consulted. All the excerpts mentioned are taken from the Arabic-French original version (2013) and the Arabic-English version (2017).

2. Elle va nue la liberté (*Liberty Walks Naked*): Verses of Freedom, Love and Solitude

The work *Elle va nue la liberté* (*Liberty Walks Naked*) by al-Masri begins with a brief opening titled “Under the Drip of Images”, where the author expresses her feelings and purposes about her poems, dedicated to the Syrian conflict:

Day and night, I have lived those months in the permanent drip of images and news flowing in from over there, via the Internet, via social media resources such as Facebook, through various media, especially Arab media, in videos, on YouTube, through the testimony of friends. My body has been here, my soul there. I have felt joy and I have felt sorrow also. And, too, a sense of guilt that I have not been there.¹³

Elle va nue la liberté (*Liberty Walks Naked*) consists of 45 poems arranged in progressive order, along with a closing poem written by the poet’s brother, Monzer al-Masri (Munẓir al-Maṣrī), who remains in Syria, titled “Archives of An Uncertain Life.” *Elle va nue la liberté* (*Liberty Walks Naked*) is a creative work of reality, poetry, and commentary. It is not merely a collection of poems but the emotional outcome of observing one of the greatest humanitarian crises of our time, which Maram al-Masri has followed from afar. Each poem in this collection is primarily inspired by social media content, such as a photo, a video, or a post on Facebook. The settings where al-Masri’s poetic images take shape include the sky, the squares, the streets, the walls, the schools, and the houses of Syria. The poet enables readers to feel the genuine pain experienced by Syrian exiles at all levels. Yet, her pain is so universal that it resonates with anyone who has been forced to stay away from their homeland. Furthermore, al-Masri’s verses universalise the pain of humanity as they express the suffering of ordinary Syrian people who find themselves unable to grasp the absurdity of

¹³ Maram al-Masri, *Liberty Walks Naked*, translated by Theo Dorgan (Cork: Southword Editions, 2017), p. 9.

the devastation of their homeland, the cradle of ancient Mediterranean civilisations and cultures. That is why Metha states, “These poetic chronicles of the revolution animate the genre poésie-vérité, the poetic art of documenting the unnameable, the invisible, and whatever lies behind the superficiality of surface images and impressions.”¹⁴

Maram al-Masri sometimes resorts to describing scenes seen on TV or on various social media, and then reworks them poetically:

(...)

The television presenter looks into the camera
and smiles,
–Who is that man stretched in his blood
besides you?
The child answers:
my father.

The State television presenter, preening:
–And this baby?
My sister.
Her name is Houriah.¹⁵

She was born yesterday.¹⁶

The loneliness and alienation of the exiles is one of the prevalent themes which reverberate the most in contemporary Syrian poetry, made up of experiences and memories, especially in the verses of authors such as, to name only a few, Faraj Bayrakdar (Farağ Bayraqdār, b.1951), Khawla Dunya (Ḥawlah Dunyā, b. 1968), Ghayath Almadhoun (Ġayāt al-Madhūn, b. 1979) and Golan Haji (Ġulān Ḥāġī, b.1977).

¹⁴ Brinda J. Metha, “The Painful Road to Freedom in Maram al-Masri’s *Elle Va Nue la Liberté* (Freedom Walks Naked)”, *Journal of Middle East Women’s Studies*, 18:2, (2022): p. 267.

¹⁵ In Arabic *ḥurriyyah* meaning ‘liberty, freedom’.

¹⁶ Maram al-Masri, *Liberty Walks Naked*, translated by Theo Dorgan (Cork: Southword Editions, 2017), p. 37.

The exiles experience the conflict in a bubble of solitude, observing the tragedy through the TV or a computer screen, a newspaper page, or a Facebook feed. Their homeland, their loved ones, and their cherished places are unreachable and distant, while the pain from the scenes of death and destruction feels immediate. Interestingly, in her study, Metha defines the state of the poet-narrator in *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked) as ‘poetic necrophilia,’ as she suffers from the affliction of loving a country that is doomed to die:

The poet-narrator compares exile to a state of ghosting; she is reduced to a phantom-like presence in France as an exiled outsider. [...] Exile reduces her to a state of zombification described as “an incurable illness” in the poem. Her malaise stems from an indefinable physical and psychological sickness punctuated by depression, mood swings, insomnia, Facebook fever, and other symptoms of exilic trauma.¹⁷

Moreover, the solitude experienced during exile is accompanied by a profound sense of guilt for not being at home and enduring hardship alongside fellow Syrians, as articulated in the lines: “It seems to me / there is a mourning somewhere. / I am wearing black / even though this is not my place.”¹⁸ In the subsequent excerpt of the poem, the full extent of the despair associated with exile becomes evident:

(...)
We, the exiled ones,
we sleep clutching to ourselves
our mobile phones.
In the light
of our computers screens

¹⁷ Brinda J. Metha, “The Painful Road to Freedom in Maram al-Masri’s *Elle Va Nue la Liberté* (Freedom Walks Naked)”, *Journal of Middle East Women’s Studies*, 18:2, (2022): p. 264.

¹⁸ Maram al-Masri, *Liberty Walks Naked*, translated by Theo Dorgan (Cork: Southword Editions, 2017), p. 34.

we doze off full of sorrow,
we wake full of hope.

(...)

We, the exiled, we are sick
with an incurable sickness.

To love a homeland
is a death sentence.¹⁹

The themes that permeate Maram al-Masri's lines in the collection *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked) are interconnected. Solitude is intertwined with love for her homeland and its people, particularly women, just as love is linked with freedom. Indeed, al-Masri's poetry primarily embodies the poetry of love, as the negative hardships of her life, from her divorce to the abduction of her son and exile, have left her with a longing for love that has endured abandonment and deprivation. The love woven into the following verses, which humanises Syria, is passionate. Syria is shackled and exposed, poised to be sold:

In the market of the world,
I see you, my country,
chained and naked
on the stalls –
and all around swarm
the prospective buyers with their offers;
they promise you a good marriage,
new chains
fashioned from gold.

(...)

O Syria,
we will wash away your blood
in the milk of our love.²⁰

¹⁹ *Ibidem*, p. 35.

²⁰ *Ibidem*, p. 57.

It is al-Masri's love for her homeland, for the lost loved ones, the kidnapped children, the mothers who have seen their children die, the husbands who have lost their wives, and the children who have lost their parents due to the horrors of conflict and death:

She takes your face
between her hands
then she kisses you,
crushing her mouth.

You shall be buried,
o my martyr,
with your mother's lips
fixed to your skin.²¹

Thanks to the original bilingual version of Arabic-French and its various translations, *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked) spreads from country to country, extolling love, justice, and freedom not only for Syrians who have left the country but also for those who decided to stay – like the poet's brother Monzer al-Masri – and for those living in exile, uncertain of their return to Syria. In her poetry, she aims to provide evidence of the horrors inflicted in Syria over the years and highlight Syrians' tragic humanitarian plight. Despite being safe and distant in France, she remains keenly aware of the meaning of suffering. Her verses express the pain of a woman crying out to another woman, personifying Syria as Mother Earth. Syria is likened to a mother on her deathbed, an abandoned orphan, a violated woman, and a beautiful woman singing with her throat cut (poem 38).

²¹ *Ibidem*, p. 21.

3. Verses Suspended Between Movement and Stillness

As previously noted, the central themes in *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked), besides freedom, include love and the solitude of exile.

The alternation of dynamic and static scenes – often featuring a surprising element in the latter – appears in many poems throughout the collection, as if freedom (along with its consequences) and the poet move dynamically within the verses. Nevertheless, the protagonists sometimes pause, helplessly observing the tragedies besieging the country, as shown in the lines of poem 5, where a father strides down the street, walking while cradling his motionless dead son in his arms:

Have you seen him?

Carrying his infant in his arms
advancing with magisterial step
head up, back straight...

As if the infant should be happy and proud
to be carried like this in his father's arms...

If only he was
alive.²²

In poem 26, the poet-narrator depicts a scene from everyday life: people in line waiting for bread who, due to the explosions, suddenly begin fleeing alongside the trees that are personified. However, the unconcerned hunger, also personified, remains standing in line, waiting for bread. Objects, abstract concepts, and people share the tragedy in this poem; the trees and hunger are given semantic value by attributing human actions and emotions to them:

²² *Ibidem*, p. 17.

An everyday scene:
A queue outside a bakery,
sound of explosions.

Everyone runs,
even the trees snatch at their roots, trying to run.

But no hunger.
Hunger doesn't care any more,
continues to wait
to buy
bread.²³

The collection in the original Arabic-French version, along with the additional translated versions consulted for this study²⁴, is rich in terms associated with the semantic field of movement, particularly through the use of verbs. We can already observe the verb 'va' (*tamši*) from the title, conjugated in the third person singular, as well as other verbs related to movement that consistently recur, including: 'avance' (*tasraʿ*), 'rampe' (*taḥbū*), 'ils te tirent' (*wa-hum yaḡrūnaki*), 'bougent' (*yataḥarrak*), 'elles tournent' (*tadūr*), 'rôdons' (*naḥūm*), 'est revenue' (*raḡaʿ*), 'ils courent' (*yaḥraʿūna*), 'elle passe' (*taʿbur*), 'elle avance' (*tataqaddam*). In contrast, stillness is conveyed by verbs and participles such as 'collées' (*lāṣiqah*), 'reposeront-ils' (*yatawassadūna*), 'assis sur' (*yaḡlis ʿalā*), 'agenouillée' (*muqrafiṣah*), and 'accrochés' (*mutaʿalliqīna*).

The title of the collection instantly evokes in the reader's mind the concept of freedom personified by a woman moving toward her goal, stripped of her clothing, which represents the dignity of the nation, suspended in a spatiotemporal dimension of constant alternation between movement and stillness:

²³ *Ibidem*, p. 38.

²⁴ The examples mentioned in these lines are taken from the original Arabic-French version. The transliteration of the Arabic is given in brackets.

Liberty walks naked,
 out of the mountains of Syria,
 into the refugee camps.
 Her feet sink in the mud
 and her hands are chapped from the cold,
 from the pain.
 But she advances.

She goes by,
 her children linked in her arms.
 They fall in the path—
 she weeps,
 yet she goes forward.

Break her feet,
 she advances,
 always she advances.
 Slash her throat,
 you will not stop her song.²⁵

The concepts of freedom and Syria are intrinsically linked to the representation of women, which serves as a recurring theme in al-Masri's body of work, regardless of whether they are depicted as wives, mothers, daughters, or children. As noted by Bonomo:

Given that her poems develop micro narratives that are highly reactive to cross-cultural structure of the languages. [...] Even the use of her native Arabic language (chosen after many years spent in France) moves from the necessary authenticity through which she wants to think the women's journey to human dignity.²⁶

²⁵ Maram al-Masri, *Liberty Walks Naked*, translated by Theo Dorgan (Cork: Southword Editions, 2017), p. 77.

²⁶ Annalisa Bonomo, "Translating in a Global Perspective: The Case of Maram Al-Masri's Poetry, *Textus, English Studies in Italy*, 3 (2013): p. 123.

Freedom advances very painfully, witnessing the death of civilians and the destruction of the country. The poet-narrator is spiritually there at her side, walking along with her, supporting her steps, but at the same time, she feels defenseless because she cannot physically be there due to her state of exile in France; she can only observe from a distance and, through her poetry, she manages to depict reality in its becoming in a photographic way suspended between movement and stillness.

Maram al-Masri's poetic style embodies an intimate form of poetry, free in verse and metre, which conjures, in just a few lines, vivid images filled with powerful realism and often culminates in an unexpected final line. Guy Bennett, in his review of the book *A Red Cherry on a White-tiled Floor: Selected Poems* in "Banipal" magazine (2004), compares Maram al-Masri's poetry to that of the Greek poet Sappho, both characterised by brevity and simplicity of language that remains refined and evokes themes of love, solitude, and remembrance:

The poems themselves – brief, intense lyrics – tend to focus tightly on a single thought, idea, or action, explored through the prism of the poet's emotion. With their fragment-like form and amorous content they strongly recall the poetry of Sappho, with which they occasionally seem to dialogue.²⁷

Indeed, in her poetics, as Giancarlo Cavallo observed, there is 'a tendency towards realism and the narrativisation of poetry'.²⁸ Regarding the languages she uses in her writings, al-Masri told to Sama Shahdad:

For thirteen years, I didn't write poetry. I didn't even write. I think it was a kind of decision not to use Arabic because

²⁷ Guy Bennett, "A Red Cherry on a White-Tiled Floor. Selected Poems by Maram al-Masri", trans. by Khaled Mattawa, accessed on 1 March 2022, https://www.banipal.co.uk/book_reviews/1/a-red-cherry-on-a-white-tiled-floor/

²⁸ Giancarlo Cavallo, "Maram senza Maram. Arriva nuda la poesia", accessed on 24 February 2022, <https://www.potlatch.it/verso-casa-poeti-lontani-visti-da-vicino/giancarlo-cavallo-maram-senza-maram/>

I was angry against my culture, against my religion. (...) I didn't write poetry but rewrote poetry in Arabic because it is the only language that I know. Not because it is my mother language. Because, you know, Arabic is two languages: the dialect you speak when you are young, and then at 6 or 7, you start to read or to write Arabic, Classic Arabic. So, it is not our second language, it is the classic language that I write now. All these are ways of translating your emotions, your observations, your relationships with the world. I write in French because I live in France, and I wish the people around me would know the woman that I am. I also wish to know the person I am when I write in the language of other people. It is not easy to distinguish all the languages that live in us and, most importantly, poetry can be the language that we write.²⁹

However, the simple language of Maram al-Masri's poetry helps create the essential poetic image full of strong meaning that characterises the poet's works, as she herself stated in an interview with *La Voz de Galicia*:

La gente dice de mis poesías que son muy sencillas pero yo no lo digo así. La que soy sencilla soy yo, como persona, y me gusta mucho todo lo que no tiene complicaciones en la poesía. A la gente le gusta un trato sencillo. Quiero ser todavía más sencilla para llegar a los corazones de todo el mundo. Ya hay muchas cosas complicadas: la muerte, enfermedades, desastres, guerras... A veces hasta el amor es complicado. [...] No estoy de acuerdo con los poetas que son muy oscuros, que tienen las ideas oscuras. En medio de la vida complicada viene un poeta a leer o recitar algo que hace la vida todavía más complicada. ¡No! La poesía es

²⁹ Sama Shahdad, "Pain of a woman in search of love", accessed 30 gennaio 2022, <https://www.qisetna.com/maram-al-masri-poet/>

como una selva: tiene luz, muchos árboles, flores, animales salvajes... Tiene de todo.³⁰

al-Masri's poetry is a tribute to the Syrians who suffer, to those who have put their lives at stake for freedom, to those who have decided to stay in Syria despite those dramatic conditions, and also to those who have left the country looking for a second chance; ordinary people become heroes in the Syrian poet's verses, and whom al-Masri often addresses directly to shorten the distance between an 'I' and a 'you', thanks to her frequent use of direct speech. In poem 42, which has traits of naive optimism, she writes:

I would like to create a world
where I becomes we,
and we shall be I,
a world naïve
and sincere
as this poem.³¹

al-Masri's message of pain and love for Syria spreads from Europe to the Arabic-speaking countries, across the Mediterranean Sea.

³⁰ García Rodri, "La poesía debe ser sencilla, luminosa, no me gustan los poetas oscuros", accessed on 13 January 2022, https://www.lavozdegalicia.es/noticia/cultura/2019/12/17/poesia-debe-sencilla-luminosa-me-gustan-poetas-oscuros/0003_201912G17P34991.htm

³¹ Maram al-Masri, *Liberty Walks Naked*, translated by Theo Dorgan (Cork: Southword Editions, 2017), p. 55.

4. Final Comments

This study focused on the collection of poems *Elle va nue la liberté* (Liberty Walks Naked) written by Syrian poet Maram al-Masri. Her poetic language is direct and effective, as it must document the real everydayness of the Syrian tragedy. Nevertheless, the femininity and sinuosity of her verses, a characteristic trait of al-Masri, is preserved in her writing. Maram al-Masri's poetic work is a cry for freedom and love for a tormented Syria and its people, forced to flee or stay reluctantly. al-Masri's poetry aims to recount Syria's suffering to the world through her languages – Arabic and French – and to lead people's aspirations towards freedom; in doing so, she adapts her narration to reality, to better bear witness to this human catastrophe. Poetry thus becomes a powerful means of telling the truth about Syria.

The image of liberty personified may remind readers of one of the pictorial masterpieces by the French artist Eugène Delacroix (1798-1863) *La Liberté guidant le peuple* (Liberty Leading the People), the emblematic painting of an era in which Delacroix depicts a crowd of rioters advancing, led by a woman waving the French tricolour aloft. This lady is Marianne, the allegory of the French Republic, the only one capable of uniting all social classes to win against the common oppressor. al-Masri's verses accompany Freedom walking across a bridge of images connecting the two cultures of the poet: Syria and France. For the poet-narrator, only freedom, personified as a naked walking lady, is capable of giving back to Syria and the Syrians their lost dignity.

Bibliographical References

- Behar, Daniel. "In the shadow-imagination: a brief literary history of Syrian poetry of witness". *Contemporary Levant*, (2022): 1–17. doi: 10.1080/20581831.2022.2045768.
- Bennet, Guy. "A Red Cherry on a White-Tiled Floor. Selected Poems by Maram al-Masri", translated by Khaled Mattawa, bilingual Arabic-English edition, *Banipal. Magazine of Modern Arab Literature*

21. Accessed on 1 March 2022, https://www.banipal.co.uk/book_reviews/1/a-red-cherry-on-a-white-tiled-floor/
- Bonomo, Annalisa. "Translating in a Global Perspective: The Case of Maram Al-Masri's Poetry". *Textus, English Studies in Italy*, 3/2013: 113–30. doi: 10.7370/76702
- Cooke, Miriam. "Reimagining the Syrian Revolution", *ASAP/Journal* 3, no. 2 (2018): 269–278. doi:10.1353/asa.2018.0020.
- . *Dancing in Damascus: Creativity, Resilience, and the Syrian Revolution*. New York; Routledge, 2017.
- al-Madhūn, Ġayāt. "Syrian Poetry: An Introduction". *Transnational Literature*, Vol.11 no.1 (2018). <http://fhrc.flinders.edu.au/transnational/home.html>
- al-Maṣrī, Marām. *Anḍartuka bi-ḥamāmah bayḍā*. Damascus: Ministry of Education, 1984.
- . *Anḍur ilayka*. Beirut: All Prints Distributors & Publishers, 2000.
- . *Arriva nuda la libertà*. Translated by Bianca Carlino. Salerno: Multimedia Edizioni, 2014.
- . *Elle va nue, la liberté*. Paris: Éditions Bruno Doucey, 2013.
- . *Je te menace d'une colombe blanche*. Paris: Seghers, 2008.
- . *Karazah ḥamrāʿ ʿalā blāṭ abyāḍ*. Tunisi: Éditions L'or du temps, 1997.
- . *Le rapt*. Paris: Éditions Bruno Doucey, 2015.
- . *Les âmes aux pieds nus*. Montreuil: Le Temps des Cerises, 2009.
- . *Liberty Walks Naked*. Translated by Theo Dorgan. Cork: Southword Editions, 2014.
- al-Maṣrī, Marām and Possentini, Sonia Maria Luce. *La femme à sa fenêtre*. Paris: Éditions Bruno Doucey, 2019.
- Metha, Brinda J. "The Painful Road to Freedom in Maram al-Masri's *Elle Va Nue la Liberté* (Freedom Walks Naked)". *Journal of Middle East Women's Studies*, 18:2, (2022): 260–84. doi: <https://doi.org/10.1215/15525864-9767884>

WEB REFERENCES

- Daily Sabah, "Syrian poet Adonis says poetry 'can save Arab world'", accessed on 3 February 2022, <https://www.dailysabah.com/arts-culture/2016/09/30/syrian-poet-adonis-says-poetry-can-save-arab-world>
- Garcia Rodri, "La poesía debe ser sencilla, luminosa, no me gustan los poemas oscuros", accessed on 13 January 2022, <https://www.lavozdegalicia>.

es/noticia/cultura/2019/12/17/poesia-debe-sencilla-luminosa-me-gu-
stan-poetas-oscuros/0003_201912G17P34991.htm

Giancarlo Cavallo, "Maram senza Maram. Arriva nuda la poesia", accessed on 24 February 2022, <https://www.potlatch.it/verso-casa-poeti-lontani-visti-da-vicino/giancarlo-cavallo-maram-senza-maram/>

Sama Shahdad, "Pain of a woman in search of love", accessed 30 gennaio 2022 <https://www.potlatch.it/verso-casa-poeti-lontani-visti-da-vicino/giancarlo-cavallo-maram-senza-maram/>

Naguib Mahfouz's *Miramar*¹

A Mediterranean Saga

Nihad Fottouh

UFE- l'Universite Francaise d'Egypte

Abstract

From the numerous literary productions of Naguib Mahfouz, is *Miramar* (1967). The novel tackles four main characters with different socio-political and economic backgrounds put together in an inn and left to deal with each other. Mahfouz does not place his narrative voice between the character and the reader, but rather, allows the characters to shock and subvert. The reader does not see a single reality the author presents but how reality appears to each character. There is a plurality of consciousness, each character with his own world, which resembles what Mikhail Bakhtin wrote about in *Problems of Dostoevsky's Poetics* and develops as a 'polyphony.' The dialogue has no fixed position or subjects; its analysis emphasizes the combination of existing statements or speech genres that construct a text, which are layers of ideologies and reflections. It presents a sample of a Mediterranean city with its past and present, the old and the

¹ Mahfouz, Naguib (1978). *Miramar*, tr. by Fatma Moussa-Mahmoud; introduction by John Fowles.

young, the rich and the poor, and the educated and the uneducated, which are orchestrated in one musical symphony called *Miramar*. Every character represents an instrument with its distinctive voice, and all play together to form a symphony of a city's saga. The paper analyzes Mahfouz's *Miramar*, as a Polyphonous novel set in Alexandria in a raging time of Egyptian history. in the light of Mikhail Bakhtin's concept of polyphony.

Resumen

De la numerosa producción literaria del escritor egipcio Naguib Mahfouz, *Miramar* (1967) es la novela más destacada, ya que aborda la vida de cuatro personajes principales con diferentes antecedentes sociopolíticos y económicos, reunidos en una posada y abandonados a su suerte. Mahfouz no interpone su voz narrativa entre el personaje y el lector, sino que permite que los personajes chocan y subvierten entre sí. El lector no visualiza una única realidad presentada por el autor, sino la realidad que representa cada personaje. Hay una pluralidad de conciencias, cada personaje en su propio mundo, algo muy parecido a lo que Mikhail Bakhtin escribió en *Problemas de la Poética de Dostoievski* y se desarrolla como una «polifonía». A lo largo de la novela, se observa que el diálogo no tiene una posición fija ni temas determinados, sino, enunciados o géneros discursivos existentes que construyen un texto, a modo de capas narrativas de ideologías y reflexiones. La novela presenta una muestra de una ciudad mediterránea con su pasado histórico y su presente, los viejos y los jóvenes, los ricos y los pobres, los civilizados y los insólitos, todos orquestados en una única sinfonía musical llamada *Miramar*. Cada personaje representa un instrumento con su voz distintiva y todos tocan juntos para formar una melodía de la saga de una ciudad. En este trabajo, se pretende analizar la novela *Miramar*, de Mahfouz, como una novela polifónica ambientada en la legendaria ciudad de Alejandría en una época convulsa de la historia de Egipto, a la luz del concepto de polifonía de Mikhail Bakhtin.

I. Background

Growing up in Cairo in the seventies, gave me the chance of getting to see Naguib Mahfouz in his morning walks. My school bus took Nile Street, past Mahfouz's house, on its route to the school. I saw him walking Cairo's streets every morning, sometimes, by the river Nile, other times over Kasr el Nile bridge, or if the school bus was late, I saw him in a café in Tahrir Square. I knew that he was Naguib Mahfouz, and read his novels at an early age, but re-visiting them within the scope of theory offered a fresh vision of his works. Mahfouz preserved the deeply local, with an international perspective, due to his interest in international cultural heritage, philosophy, music, and literature². He has experimented with many theories, and put international characters into the domestic atmosphere, producing a completely new perspective.

Naguib Mahfouz was affected by the mass consciousness of the public, their ideologies, and their dynamics. He studied them in an anthropological way, in an observing eye affected by his study and interest in Western and Islamic philosophy. Mahfouz's novels often are a replay of reality mixed with his philosophies and visions of that reality. This is especially evident in his literary productions between 1961 and 1967, which deal with severe existential and spiritual crises in a hauntingly lyrical style. Mahfouz has experimented with existentialism, the most because it allowed him to narrate current historical and political events and gave him the chance to re-locate his ideology and positioning within a changing phase. The existential approach that prevails in Mahfouz's novels is not a reflection of his state but rather is a portrayal of social and political issues that he explores through the employment of the characterizations, plot, and setting in his novels, which reflect the predicament of Egyptian minds who survived an unstable era.

Naguib Mahfouz is heavily researched and analyzed, maybe because of his characters which loam in an Arabian night atmosphere

² Aboul-Ela, h. (2004). The writer becomes text: Naguib Mahfouz and state nationalism in Egypt. *Biography*, 27(2), 339–356. <http://www.jstor.org/stable/23540726>

with Western ideologies, or maybe because he got international attention by being rewarded the first Nobel prize in literature to an Egyptian writer, writing in Arabic, or maybe he is widely translated or maybe because of the vexation that some of his novels has created. Yet Mahfouz's characters, their interactions, ideologies, settings, stylistics, narratives, and storytelling techniques, or even the society at a certain moment in history remain juicy topics to examine.

2. Methodology

The paper aims to read Naguib Mahfouz's novel, *Miramar*, in the light of Mikhail Bakhtin's concept of polyphony. The research relies on two types of resources; primary resources that support the arguments with examples and supportive evidence from the text, and secondary resources that are concerned with the criticism of Mahfouz's masterpieces, in addition to literary and musical theory. The research employs analytical, comparative, and interpretive approaches that are necessary to explain the themes related to polyphony in literature and music. The author uses a theoretical frame with a qualitative textual analysis to provide explanations of the theory and the concepts that function as the tools of analysis for this study.

3. Introduction

Miramar, the reflection of the sea with its rage, flow, and serenity, is set on the crossroads of imperial and presidential Egypt, or the meeting points of sociology and politics having Alexandria as its backstage. It is evident that Mahfouz has found himself a place in one of Alexandria's inns located by the sea and was inspired by its curvy streets and sandy beaches by *Miramar's* plot. Walking on the beaches of Alexandria, it is easy to imagine Mahfouz sitting by its western cafes, before 60 years, observing the changes in the face of the city; observing the changing political regimes, political parties, and power, observing the changing faces from European fair skinned

to Egyptian darker and firmer skinned faces, observing the residing western suits and clothes to the evident Felahen (villages) galabias (Egyptian villagers' dress). Mahfouz must have conceived the importance of grabbing the historical moment and displaying its various formations and layers. Despite roaming the country and getting to tackle diverse characters with diversified backgrounds, he puts them all in one place, pension Miramar, bringing the lives of the entire Egyptian society along, through the lives of 4 inhabitants of Pension Miramar.

Miramar, a Portuguese name, that means sea view or sea sight, maybe a real name for a place or maybe Mahfouz just wanted to use a foreign name to denote his Alexandrian sanctuary, which became a representative microcosm, with its foreign name, foreign owner and especially its location in cosmic Alexandria. Mahfouz refers to Miramar as a pension, which refers to socialist Russia, where the retired are said to be living on "pensiya" which means retirement or simply pension, and which also means retirement home. The pensiya in Russia is an accommodation for old people where they can get their facilities and meet others, saving them from loneliness and despair. Mahfouz draws out the predicament of the shifting classes of people in Egypt after the 1952 revolution, drawing a humanitarian picture of classes: rising, and falling³. He hampers on the personal disappointments brought on by the revolution, hopes of change, and the strong ties to the past by tradition and practice. It is this conflict of the awareness of the pressure of change and the resistance to it. Mahfouz creates evocative characters who are put together with their differences to create a musical piece of human frustrations, in a moment in history when the rich are losing their lands, livelihood, and status and the poor are full of hopes of wealth. Similarly, ideologies are re-examined and re-visited, some get out of age and others out of date, opening the way to new ones. The characters' frustrations add to the complexity of what might have otherwise been a simple tale of lust and envy,

³ Najjar, F. M. (1998). Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naguib Mahfouz. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25(1), 139–168. <http://www.jstor.org/stable/195851>

putting it into the dimensions of a deep philosophical work of art. The plot is full of unanswered questions raised in the conversations of the characters, without any answers. It is a contemplative moment on the social and political changes, with a special glimpse of life in Alexandria seen from the windows of pension Miramar.

4. Literature Review

In *Miramar*, Mahfouz presents his characters without interference from his side; he does not comment or narrate, leaving his audience to react and re-create the narrative, which makes it suitable to be read in the light of Bakhtin's Polyphony. "Polyphony," is introduced by Bakhtin (1895-1975), as a term explaining a literary feature in the discourse of the novel. Polyphony is a musical concept that involves the simultaneous combination of two or more independent melodic lines. It is Unlike monophony (where there's only one voice) or homophony (where one dominant melodic voice is accompanied by chords), polyphony features multiple distinct melodies intertwining harmoniously⁴. It is a musical texture in that two or more melodies are played simultaneously⁵, and is found in sub-Saharan music and Middle Eastern music. Polyphony in literature is the art of combining multiple, interdependent voices; counterpoint, the carefully regulated setting; the exploration of the diverse possibilities contained within a single theme; and musical score transferring it to an opera. In Polyphony there are diversified voices, a combination of different parts with different points of view orchestrated by the author of the novel without any imposition of his/her perspective or any presence of dominant character or views or voice⁶.

⁴ PMH, Steve (April 16, 2024) What is Polyphony in Music? Definition Examples. Pro-Musician Hub. <https://promusicianhub.com/what-is-polyphony-music/>

⁵ DeVoto, M. (2017, September 8). polyphony. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/art/polyphony-music>

⁶ Emerson, C. (Retrieved 2020, April 30). Filosofía:An Encyclopedia of Russian Thought.

Mikhail Bakhtin introduced polyphony into literary criticism in the late 1920s to Dostoevsky's novels⁷, and Milan Kundera later popularized the term in *The Art of the Novel* (1988). Bakhtin lays out his theory of polyphony in *Problems of Dostoevsky's Poetics* (1929/1973)⁸. In his reading, polyphony evokes the capacity of the novel to accommodate contradictory positions and multiple discourses without imposing any central authoritative view. According to Bakhtin, a novel is a place where various voices are heard, rather than a place where a writer dictates his own ideas to others⁹. In "Epic and Novel" (1941) he argues that the novel flourishes on diversity; diversity of form, structure, characters, and voices, "The novel as a whole is a phenomenon multiform in style and variform in speech and voice"¹⁰. It "orchestrates all its themes, the totality of the world of objects and ideas depicted and expressed in it, using the social diversity of speech types and by the differing individual voices that flourish under such conditions" (*ibid.*). In these literary works, "characters argue with each other, learn from each other" (*ibid.*). The dialogue guarantees the character's individuality, their style of speech, social position, and their ideology. Language in polyphony is layered with different economic, political, and historical variables. What is important is that "polyphony focuses on the ideological problems" (*ibid.*), which is expressed in layers of language and voices. It is impossible to address polyphonic variation without engaging the question of voice. The term "voice" signifies certain meanings in music and literature yet meets in the point of independent difference. Translating literature to music offers the understanding that a musical voice implies sound, while a literary voice is invariably silent, yet can meet in employing multiple voices to compose an orchestra. The notion of voice is extremely multifaceted, as even standard dictionary definitions attest. For instance, "voice" in

⁷ Bakhtin, M. M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁸ *Idem.*

⁹ Gary Saul Morson and Caryl Emerson (1990). *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford University Press.

¹⁰ *Ibidem*, p. 234.

the Oxford English Dictionary¹¹ emphasizes sound, the second entry on voice emphasizes the political, and another entry links it to singularity and alterity and defines it as the mark of an individual. However, “To voice,” is the verb form of a spokesman. These definitions point to the tensions between voice, agency and individuality. In music, voice is either a melody in polyphonic music or a sound in a song, “the specific, irreplaceable quality of human vocal cords, membranes stretched across the larynx in song. not reproducible in symbols and thus fixable on the page” (Abbate, Carolyn. (1991). *Unsung Voices: Opera and Musical Narrative in the Nineteenth Century*. Princeton: Princeton University Press. 7-11). Deleuze and Guattari (1987, 96) argue that the operatic voice is an extreme instance of voice, as the singer generates an unparalleled range of volume and expression¹². These definitions indicate the ambivalence that haunts the notion of voice. On one level, voice connotes political agency and presence. Having a voice entails a capacity to communicate needs, desires, and thoughts. Gayatri Spivak (1988) demonstrates that the subaltern is derived from voice¹³. In *De la grammatologie*, Derrida revisits the evolution of music and language and unravels the binary distinction between writing and voice to show how writing and difference always inhabit speech and even thought itself¹⁴. Deconstructionists insist on the indeterminacy of the text and affirm the capacity of language to produce meaning independent of authorial intention¹⁵. Ann Banfield¹⁶ observes that “to linguistics, there was an ‘anti-linguistic response’

¹¹ <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/voice>

¹² Deleuze, Gilles and Félix Guattari. (1987). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹³ Salih, Hamza (Ferubary 2017). Gayatri Spivak and the subaltern: the irretrievable silenced voice and the function of the postcolonial intellectual. *Smart Moves Journal* Ijellh 5(2):183-192.

¹⁴ Gabriele, John, Mendie Stephen Nwanaokuo Udofia. (July 2020). A Philosophical Analysis of Jacques Derrida’s Contributions to Language and Meaning. *PINISI Discretion Review* 4(1):43.DOI: 10.26858/pdr.v4i1.14528

¹⁵ Bernstein, Michael. (1998). “Keeping the Conversation Going.” *New Literary History* 29.4: 687-90.

¹⁶ Banfield, Ann. (1991). “L’Ecriture et le Non-dit.” *Diacritics* 21.4 (Winter): 20-31.

[called alternatively discourse analysis, pragmatics, speech act theory, communications theory]— that turns instead to the ‘human voice divine’ within linguistic performance, substituting communication for language. It justifies the return of a unified authorial voice, in the guise of the speaker, to literature.”

This introduces the term polyphony that explicitly focuses on “voice.” Polyphony, thus, gives the least importance to the writer’s voice; because an authoritative writer according to Bakhtin, is unimpressive and abusive of his characters using them as his puppets to further express his own goals and personal views. Therefore, the polyphonic characters are free to act according to their beliefs and world views and the reader is also free enough to judge the characters and their acts as he/she wishes (Bakhtin, 2016). Bakhtin believes that in a polyphonic novel, the novel becomes a symphony composed of layers of different ideologies, characters, and socioeconomic differences that are reflected in their discourse. The question that lies here is whether polyphony has been used in the contemporary Arabic Novel. Whether Mahfouz is aware of using polyphony as a narrative technique? Whether Mahfouz is the first to use it in the Arabic Novel? Narratives in Arabic Novels are commonly narrated either by the dominating ‘omniscient narrator’ who is an outsider to the plot or the narrator who is one of the characters involved. Yet, polyphony, as a narrative technique is seen in *Kililah wa Dimnah*, the Indian *Pachantantra* translated into Persian and later into Arabic by Ibn Moghafa. When William Faulkner wrote *The Sound and the Fury* in 1929, other Arab writers imitated him consciously or unconsciously, such as Ghassan Kanafani’s novel, *All That’s Left to You* (1966). He soon expressed that he was disappointed with this technique because he believed few Arab readers could connect with this technique of writing¹⁷. In addition to Kanafani, we can relate polyphony to the work of Abu Nasr Muhammad ibn Al-Farabi who was one of the most important musical theorists. Al-Farabi has distinguished polyphony

¹⁷ Aida Azouqa. (2000). Ghassan Kanafani and William Faulkner: Kanafani’s Achievement in “All That’s Left to You.” *Journal of Arabic Literature*, 31(2), 147–170. <http://www.jstor.org/stable/4183412>

as a logical development of music, introducing a musical texture consisting of several independent melodic voices¹⁸.

The appropriation of musical forms by contemporary novelists goes hand in hand with the intense interest that literary and cultural critics have accorded to music throughout the twentieth century. Naguib Mahfouz has shown a deep interest in music that may excel his interest in literature, as stated by Ragaa el Nakash in his book *Pages from Naguib Mahfouz's Diaries* [translated by researcher] (1998); he even thinks that he could have been an eminent musical figure, had he not started his literary career. Mahfouz adds that he has memorized many songs that he used to sing in private gatherings and had Abdel Halim Nouira, the founder of the Higher Institute of Arabic Music, as his childhood friend and neighbor. He adds that his relationship with music started at an early age when his father owned discs for famous singers and classical music, he even accompanied him to theaters in Roud el-Farag and Emad el-Din to watch musicals especially Sayad Darwish and Saleh Abdel Hayy. Mahfouz's passion for music drove him to study musical notes and to play the zither in the Institute of Music. He confesses that he is an Umm Kulthum fan followed her concerts since 1926, to the extent that he had his regular seat in the fourth or fifth row, which was reserved for Umm Kulthum's closely related fans. He has studied the Arabic musical Maqam, which entails four different musical modes, that are closely linked to four musical concepts that have significantly influenced the novel and critical theory. Mahfouz's name is remembered as the most renowned writer in the Arab world and is considered the main pillar in the temple Arabic literature and all that followed are his replicas and winners of his literature prize. Tawfiq al-Hakim, the eminent Egyptian writer, in an interview, highlighted Mahfouz's contribution to the realm of Arabic literature, by portraying Arabic literature as a street with scares, and dispersed trees, before Mahfouz, after his contribution that the street is filled with various kinds of plants and trees. Mahfouz has set the rules and code of conduct for

¹⁸ Rescher, N. (1963). Al-Farabi on Logical Tradition. *Journal of the History of Ideas*, 24(1), 127–132. <https://doi.org/10.2307/2707863>

the literary domain of Arabic writing¹⁹. The street should carry his name, not because of the Nobel Prize but because of his hard work in setting up the Arabic literary domain.

5. The Storyline

The storyline is void of both plot and climax; showing a repetition of the same events but each time from the perspective of a distinctive character. It is like playing the same tone but with a different musical instrument to give a different effect. It “orchestrates all its themes, the totality of the world of objects and ideas depicted and expressed in it, using the social diversity of speech types and by the differing individual voices that flourish under such conditions”²⁰.

The story is told by the main four characters where every character represents a certain socio-economic segment in Egyptian society and stands for a musical instrument in the polyphonous literary orchestra. Each instrument is played independently and is conducted by Mariana and Zohra, who pull all the strings together and control the grounds. The death incident is the monotone that is repeated by every instrument but from a different sound/angle/ narrative. Going back to Arab music, each instrument/character produces an independent voice, yet when played together they form a composition. The four Eastern maqams are represented, each by a certain character; Bayati which is characterized by authenticity and warmth, Rust which is characterized by the happy and playful notes, Sika which denotes a note that is mailable and changing, and Saba is distinctive by melancholy. Every character in *Miramar* sticks to a certain tone, that the reader can almost hear while reading his chapter. The hustling nature of the events in Pension Miramar occupies and unites all the characters, who are brought together by the setting, the city, Zohra, and the

¹⁹ Zawadi, R. E. (1986). *Ah'adeeth Fee El Adab*. Cairo: Egyptian Public organization for book.

²⁰ Bernstein, M. (1998). “Keeping the Conversation Going.” *New Literary History*, 29.4: 687–90.

death incident that is a shared experience seen from different views. It is obvious that none of these men are particularly praiseworthy, but who would be? Aren't we all humans? An existential approach by Mahfouz in the air of fatalism in the characters.

Mahfouz has brought detached notes, and distracted voices, each representing a certain musical instrument and musical mood, affected by the changes that occurred in Egyptian society after the 52 Revolution and 67 War. They are a natural product of status-less beings who move in confusion, detachment, loose morality, and rootless existence creating chaos.

Their human predicament is tightly structured within the elements of an opera, in its structuring into four chapters mimicking the four basic musical movements of the symphony, consisting of four movements, with four main instruments. First Movement (Allegro): This movement is typically fast-paced and serves as the main musical statement. It often features a sonata-allegro form, with contrasting themes and development sections. The first movement is usually the longest and most substantial of the four. Second Movement (Adagio or Andante): The second movement is slower and more lyrical. It provides a contrast to the energetic first movement. Composers often use this movement to express deeper emotions or create a serene atmosphere. Third Movement (Minuet and Trio): Traditionally, the third movement is a minuet, a dance form in triple meter. It has a graceful and elegant character. Sometimes, composers include a contrasting "trio" section within the minuet. Fourth Movement (Allegro): The final movement is usually lively and upbeat. It serves as a delightful conclusion to the symphony. Composers may incorporate elements of rondo or sonata forms in this movement.²¹ On a side note, *Miramar* was adapted into the first Egyptian Opera that based its events on Mahfouz's novel. In the Opera, characters produced their non-voiced music in the events. The Opera version of Naguib Mahfouz's '*Miramar*' was received with enthusiasm in its performance

²¹ Le, Bonnie ; Brenda Wimberly; Francis Scully; Jesse Boyd; and Steven Edwards. (August 1, 2022). *Music Appreciation*. LOUIS: The Louisiana Library Network.

when played²², it was composed by Sayed Higab and Sherif Mohie el-Din and was first performed in 2005.

Umm Kulthum's concert gathers diverse characters in a unified space and time. All the characters are brought together, to find common ground during the monthly radio broadcast of the concert, leading to the clashing events and then the finale. He then seeks out the classical repertoire, bringing music to literature and writing literature with musical notes, merging Eastern and Western sounds in a unique voice. Umm Kulthum united them on the evening of the first Thursday of every month to listen to her concert on the radio, in an "evening of youth and music" (24). She functioned as the magnate that attracts all the opposites to the same center, the same voice; bringing together the old and the new, the different political and religious affiliations. She has become "a national icon in Egypt and across the Arab world" and her persona, as well as her songs, "became part of the creation of the experience and feeling of national belonging among Egyptians"²³. Her songs encompassed complex contraries and these contraries can tell us something about ideas of modernity and belonging in Nasser's Egypt, just as the residents of Pension Miramar.

Miramar orchestrates an opera with its diverse characters and intense action, producing sounds that are common to Mediterranean cities. The novel challenges a common misperception about literary polyphony, namely the idea of giving voice to disenfranchised subjects through literature. The malleability and multidimensionality of polyphony have made it an act of interdisciplinary translation, as we move from the "simultaneous and harmonious" melodic lines that sound in a work of music to the "multiplicity of independent and often antithetic narrative voices"²⁴ that interact sequentially and silently in a text. Whereas the polyphonic voices in a piece of music

²² Dailynewsegypt.com, 2010.

²³ Pallesen, A. D. (2017). *Singing the Nation: An examination of belonging, gender, and modernity in Nasser's Egypt through the work of Umm Kulthum*. Denmark: Aalborg University.

²⁴ Lachman, Kathryn (2014). *Borrowed Forms: The Music and Ethics of Transnational Fiction*. Liverpool University Press.

can unfold simultaneously, a literary text relies inevitably on the horizontal alternation of voices whose simultaneity is constructed or imagined by way of some narrative conceit.

5.1 AMER WAGDI: THE LONELY VIOLIN

Amer Wagdi is the first voice, he is the lonely violin with his old pitchy sound, and his hands that look like the mummies in the Egyptian Museum”(3) He is a retired journalist who provides a historical memory to the story, he has witnessed the uprising against the British in the twenties, till the 1952 Revolution. He resorted to the pension and to Mariana, who turned to be the only friend the world has left him knowing that she plays the same tone of memories and sings the same songs of old age. Wagdi has turned into an old man, content to live in his memories and accept what his life has given him aiming at living out his last days in peace. He has an “eventful” life that is full of “changes”, He thinks that his memories would have made a “wonderful book”. Yet, he cannot do that with his old age and weak memory (9). His internal dialogue travels through history in a stream-of-consciousness style that is evoked by a word or phrase being said around him. Much of his chapter has a dream-like sense of loss with the sound of the Eastern Bayati maqam playing in the background. His conversations with the Pasha and Mariana recalling the good old days, when he was during the action and in the center of power, are his only pastime. However, his internal conversation is louder than his speech, he re-examines every thought, and ideology that he followed in his youth. He started his studies in Al Azhar religious education but was expelled for being young and full of spirit, for playing in an orchestra, or just for asking innocent questions (8), showing a free spirit, rejecting strict rules and rigid forms.

In his youth, he conducted musical conversations with the “Great Musicians Sheikh Ali Mahmoud, Zakaria Ahmed, and Sayed Darwish”, and went into debates discussing The People’s Party: Its Pros and Cons,” and “The Wafd and the Great Revolution (11). He scrutinized “The Muslim Brotherhood”, whom he did not like, and “the Communists”, whom he did not understand. He even had self-conversations about his love life, flirtations, and his stand against marriage,

and after those years and phases playing all the different tones, he found out that there is no eternal truth or one meaning. Even the July Revolution and what it meant" (9) took all those personal experiences of everyone giving it, its different meaning for everyone. Yet those conversations drove him into cold and meaningless neutrality (9), a neutrality that is similar to the violin that plays in grand orchestras without anyone noticing individual efforts. However, Wagdi's neutrality and peace are eroded by the arrival of other residents of the pension; Sarhan al-Beheiry, Hosny Allam, and Mansour Bahy. Those young people warmed his heart, yet he kept his distance so as not to get involved in their heated problems. He got in closer contact with them, during the party proceedings of the monthly radio broadcast of Umm Kulthum's.

Wagdi's comments on the action by religious texts from the Quran and Hadith to get closer to his creator in his late age. Goddamnit! Who can be sure of his faith? To his prophets, God revealed Himself once, but we need to see Him even more when we consider our place in this enormous house we call the world, our heads begin to reel. (9) Wagdi can function as the narrator of *Miramar* or even represents Mahfouz himself; his old age and journalistic experience banish this idea altogether. Yet his tarnished experience and crooked political life, bring him closer to an independent polyphonic literary character. He is brought in an epilogue ending the novel with advice and a recitation from the Quran. He whispers in Zohra's ears, whispering it to himself and talking directly to the readers, Remember that you haven't wasted your time here. If you've come to know what is not good for you, you may also think of it all as having been a sort of magical way of finding out what is truly good for you (146). He then recites Sura of Beneficent, bringing him back to his melody of peace, warmth, and mercy, after all, upheavals and mischievous events. The Beneficent Hath made known the Koran. He hath created man. He has taught him utterance. (146)

5.2 HOSNY ALLAM: THE NOVEL'S ZITHER

Hosny Allam is the second character and acts as Miramar's Zither. With his malleable characteristics, he smoothly moves between classical aristocratic social background and folk life. He refuses to complete his education or is allowed, to showcase others' love and self-hate. Allam, just like the zither, has a distinctive pitchy presence that can be evocative and annoying to others, sometimes. His self-image is bracketed by the rattling sound of his repeated word "Ferekeeko." He lives in life as freely as the Zither in its forms and production and asks everyone not to "put the blame on" him (43). He is the go-between, who lives life 'as good as it gets', playing the Sika maqam, which changes its forms according to the situation, the character who can accommodate the past and the present and lives through controversies. 'Ferekeeko', is a term used in Egyptian slang to denote a light-spirited, witty, brisk person, a man of all trades.

Allam seems to like the tone that he plays, moving between spaces, social levels, and ideologies. He mediates his aristocratic family history and his will to blend in the new social spectrum that absorbs his uneducated background. He uses 'Ferekeeko' as a self-denominator or an identifier that is full of cynicism, it is his internal dialogue to ease things to him, giving him a relaxed perspective over incidents, as he always repeats to himself, "don't worry yourself over trifles, Ferekeeko" (55). He uses the phrase as a repeated refrain in the background of the actions, reminding the reader never to take anything seriously, as the lively sound of the zither playing in the background. His internal dialogue produces a very clear sound of stretched strings, that can disturb others,

I've made a mistake, all right. I've taken the New Age for my friend when it's really my enemy. But never mind – I'm happy in my freedom. So what if my class has left me to the waves and boat sinking? How marvelous to be loyal to nothing, to be free, completely free of claims from class, country, or any duty whatever. And all I know of faith is that God is merciful and compassionate. Ferekeeko, don't blame me! (55)

He easily adapts to the new circumstances of the revolution, something that many of his social class find difficult to cope with, and speaks it up to himself "Revolution, so be it!" (43). He is bored at the expensive Cecil Hotel with its "formal air" and goes for Miramar for a change of fortune: "I suppose a pension would be more accommodating" (44) to his free spirit and exploring nature. He is deserted by the rich educated, Mervat, for not being educated enough and is satisfied to grab the attention of Zohra. He admits that Zohra excites him, and his internal conversation finds the logic to desert her. He cannot get over his fear of being rejected by society due to his inability to complete his education, "I resemble someone trying to drive a car with an exhausted battery" (50). He sings his internal poetry, chanting his old verse: "Youth, leisure, and worldly goods oft prove a man's undoing." (ibid.), yet even this verse reminds him of his unattained university degree that makes him less even though he is in a better economic position than everyone in the pension. "And what I feel toward them is the ineffable superiority of a Turkoman horseman who finds himself living among sedentary trash" (ibid.), taking "Ferekeeko, don't blame me" as his only comfort. He seeks social acceptance and brings himself to communicate with the residents of the pension, on the evening of Umm Kulthum's concert, yet he cannot hide his loss of interest in the concert itself. He fails to communicate at the Umm Kulthum radio concert and is "bored and distracted" (52) by the music, they all sit, "wrapped up in the music, and all I feel is terrible isolation" (ibid.), but could disguise his feeling with his loud voice, exaggerated action, and overtly lavish life. He could not establish friendships with anyone in the pension except Mariana who is after his financial capacities and sees him as an opportunity for investment. He is always alone; with his car, his only loyal company, which follows his whims and does not judge him. He declares that he's taken the New Age for my friend when it's my enemy. But never mind

I'm happy in my freedom. So, what if my class has left me to the waves and the boat sinking? How marvelous to be loyal to nothing, to be free, completely free, free of claims

from class, country, or any duty whatever. And all I know of faith is that God is merciful and compassionate. (55)

Allam races throughout the city and surrounding desert in his inseparable Ford, going from one brothel to the other, ending his tours in pension Miramar. His car is his only stable knowledge and company from his previous life and class. He tries to find his value with women whom he takes only as a pass time, yet never commits to anyone even as his mistress. He lives this obligation-free, care-free kind of life, that everyone wishes to live. He produces shallow sounds that can accommodate any socio-economic conditions. He could not care less when his narrative brings him to the death incident and takes his car for “a wild drive, from one end of Alexandria to the other” (70), leaving all the drama behind and assuring himself, “let them live or die, who cares?” (ibid.).

5.3 MANSOUR BAHİ: THE NOVEL'S FLUTE

Mansour Bahi, an indecisive radio host, plays the lonely sad pitch of a flute. He plays the sad note of Saba maqam, lamenting his condition, yet unwilling to change it. He is punished for joining an illegal communist group and refrains from having an opinion. He feels alienated in the Miramar inhabitants being the go-between, age-wise, class-wise, and education-wise, nothing seems to support his views in a grey society. He is bitter that his brother puts him off his way in Alexandria and is completely in control of his will. His brother confiscates his soul and imprisons his will in pension Miramar. “So, I’m to stay prisoner here in Alexandria, to spend the rest of my life trying to justify myself” (71). He surrenders his existence to his brother and is valued only because of him. He loses faith in everything around him even in himself and his ability to escape his condition. Nothing seems certain to him; he subjects everything to his doubts which leaves him lonely and sad.

Filled with melancholy and remorse for his helplessness, and indecisiveness to marry his beloved, he tries to find the best out of his situation and make the best out of it. He starts noticing the pension and its residents, He finds them “a weird assortment” (75), Amer

Wagdi and Tolba Marzuq; belong to a dying generation" (ibid.) Mariana is a "tragicomic image of the irrepressible desire to live" (83) so he gets them out of his scope of interest. Hosny Allam "simply got on my nerves" (ibid.) being his complete opposite, to him he is "arrogant" (77). Sarhan al-Beheiry is the only one who could "beam like an old friend" (76), because he represents the practical side of the revolution, yet he hates him because of his seduction and manipulation of Zohra. Pension Miramar, Bahi gets in touch with everything he has rejected ideologically, at the socialist party. Bahi conceptualizes his dilemma between belief and action as a battle of natural forces raging to an eventual cataclysm. He sees everything at its polarity, everything is reduced to past and present, old, and young, rich and poor, educated and uneducated, with revolution or against it. He is lonely and longs for compassion, but is reluctant to speak to any of them. The only clear character to him is Zohra whose social, economic, and position towards the revolution are as clear as her past. She expresses her views in a clear, free voice. She contradicts everything he is. His remarks to himself about Zahra: "As the daughter of this good earth" (76) and admires her self-assurance, her indifference to gossip, and her determination to learn (89, 93), he even indirectly asks her advice on his problem with Doreya (91). He fights Sarhan for hating his betrayal of Zohra, when he betrays Doreya, himself, placing himself and Sarhan at opposite poles of an ideological struggle that only ends with the elimination of one or the other. "Zohra, I respect your philosophy and the way you act. Let me look forward to wishing you every happiness soon" (93). His thoughts wander between the present and the past, "you always seem so far away from us all" (83) Mariana notices. He keeps revising and repeating the past to identify his faults or set it free or even set himself free from its shingles. The weather and his loneliness add to the drama that he is self-absorbed in its details.

I stood alone on the balcony. The sea lay there under me, a beautiful clear aquamarine, little wavelets sparkling in the sun; a light cool wind caressed my face and there were a few white clouds in the sky. I felt almost overwhelmed with melancholy (72)

The reader could listen to the sound of the lonely flute playing in the background, in its Saba maqam. On Umm Kulthum's night, he was "preoccupied with" (82) his thoughts as usual, not listening to her singing or any conversation. He played a different note keeping his distance. He developed a special affection for Amer Wagdi, "I soon found that Amer Wagdi was the most fascinating and the most worthy of affection and esteem" (77). Wagdi represents to him his inner consciousness, the voice he ignores to listen to, the actions that he never took, and the life that he looks up to. He opens up to Wagdi;

I'm sure the ideal is to believe and put your beliefs into action. To have nothing to believe in is to be lost forever. But to believe in something and nonetheless sit there paralyzed is sheer hell. (84)

Mansour asks Zahra to marry him, in an act of chivalry when she refuses, he decides to trigger the cleansing, revolutionary catastrophe he has been anticipating all along. By killing Sarhan, Mansour ostensibly hopes to "kill" that part of himself that, like Sarhan, is unable to unite belief and practice" (94). He daydreamed his fights with Allam though he believed that he "stood no chance against him". His inner voice kept repeating this same tone, confining him to the fact that he had no future and that his only hope was to kill Sarhan, just to be killed himself. He thinks that his death is the only action that he can take against his brother, revolting against his weakness, helplessness, and cowardice. However, even that action he fails to take because Sarhan kills himself.

5.4 SARHAN AL-BEHAIRI: THE NOVEL'S TAMBOURINE

Sarhan al-Bhairi, lives at the edge of the new social order, just like the tambourine in an orchestra. He is a low-ranking party man who seeks to make money on the illegal market, and has only one interest in everyone he encounters: what can he get for himself? He claps, dances, jingles, rustles, rattles, producing any sound that it takes to get the best out of anyone he sets an eye on, even Zohra. He wavers to every side, maybe one side will work out after all. He lives with a prostitute till he moves to Miramar and loves Zohra or fantasizes

about falling for her till he proposes to her tutor. He salutes the revolution and curses it for not granting him all his wishes. He joins Tolba Pasha in his praise of the revolution, and if Tolba decided to scold the revolution he would join. He visits Mansour Bahi in his “office at the studio” (76) and praises the revolution to him, especially his brother who might help. He thinks Hosny Allam is a nice “chap” with “a hundred feddans” (*ibid.*), advising him on his expected investment. He justifies his corruption and manipulation because he wants to get out of life what he wants for himself and his poor fellow villagers;

I get so many requests for help from people from home looking for jobs here” and a relation to “a high police official can come in useful in lots of situations. (116)

Umm Kulthum’s concert for him is also an opportunity to “consolidate (his) relations with the other lodgers” (117). He does not enjoy her singing or can even sing any of her verses, to him the whole concert is not its music and its ecstasy but its physical and materialistic part. All his attention is focused on Zohra, and her movements “serving us or sits in smiling.” (117). He wants to be like those rich and authoritative people he is around, “what’s life worth without your own villa, your own car, and your own woman?” (107) yet he despises them and blames them for his family’s misery. He is the loudest and the most outspoken character of all the *Miramar* residents, maybe because he knows that he is corrupt and does not want to face himself or even talk to it, his self-talk is more of narration, or confirming his viewpoint. His dialogues are full of power, and zeal and are sometimes abrupt, just like his actions, and when he stops to talk in the end, he kills himself in desperation. Al-Beheiry doesn’t leave a chance for anyone to like him, though he dances with his tambourine to everyone. Even his readers are watchful of him, if not hate him, as he shows insecurity in every action and dialogue. He hides his misery, his intentions, and his emotions, even to the reader who gets the news of his death from other characters.

I’m reeling. Not from drunkenness. From desperation. Haste. I’m crossing the road, and I wish I had the strength left in me to run. I have no hope. No hope (138).

5.5 REPEATED NOTES

A repeat note in music is a sign that indicates a section that should be emphasized, a sound that services the purpose of restatement or reinforcement of certain themes or plots. In *Miramar* Zohra, Mariana, Um Kulthum's concert, and the death incident are repeated notes in the Symphony, which highlight the polyphonous nature of the characters and expose the characterization of the main notes of the four characters. They are repeated in all the separate narratives of the phonological structure of the novel to reinforce the difference between characters in social, political, and economic viewpoints. They are sometimes the chorus of the orchestra that can sound energetic and more powerful in comparison to the other notes. Their melody in the different sections of the novel highlights the others and makes it more expansive and acts as a point of attraction to the readers who are familiar with their performance. Finally, they are lyrics that show determination, dedication, or forthrightness fixating the entire story on a single pitch.

5.6 ALEXANDRIA: THE SETTING OF OPERA MIRAMAR; A REFLECTION OF THE SELF, LOADED BY HISTORY

Foreigners have taken residency in Alexandria, especially with its renovation in the early twentieth century into the European style, then the Egyptians followed after the 1952 Revolution. It prepares the reader to anticipate a multicultural environment as seen before in Lawrence Durrell's *Alexandria Quartet* (1962), that started an entire trend of books taking Alexandria as their setting. Yet what *Miramar* presents is an Egyptian diversified Alexandria that is an escape or an opportunity. In *Miramar*, Mahfouz examines space, as he has often done in other novels but this time, he puts it concerning the characters, it is the stage for the entire concert. Alexandria is there to reflect the inner self of every character with his socio-political ideologies. It is a retirement resort for Amer Wagdi, a resort for Hosny Allam, an exile for Mansour Bahi, and an opportunity for Sarhan al-Beheiry. It is never the same place and does not extend the same feeling for everyone. Mahfouz carefully portrayed, its small cheese stores and cafes, with its weather and streets, names of streets and squares, and

people in nightclubs and the streets. It is “Bosom of radiance, wet with sky water” (1), Allam drives fast along the Corniche, “Mazarita, Chatby, Ibrahimiya... I turn off at Siyof and cut over to the boulevard running toward Abu Qir... we lunch at Omar Khayyam” (48). More streets in Alexandria are mentioned; “Sharia Lido in Mazarita” (106), Safeya Zaghloul Street, Karmouz. The pension’s residents met often in cafes and outings around Alexandria; ‘Trianon’, ‘Atheneus’, ‘Genevoise’, ‘Café de la Paix’, ‘Delicies’, ‘Panayoti’s Restaurant’, ‘George’s Bar’, ‘National Sporting Club’, and Metro Cinema. Sarhan al-Beheiry wanted to “stop in front of every Greek grocery in the city” with its “brilliant spectacle for the gourmet and the epicure – bright lights playing over jars of hors d’oeuvres, pots of pickles, and tins of sweets, the cold meat and smoked fish, the bottles and flasks of all shapes sparkling with wines from every corner of the earth” (105). The reader becomes familiar with the space, its weather, and its history. Alexandria is employed as a back note to every character, it is employed to reflect every character’s perspectives.

5.7 ZOHRA: THE NOVEL’S CONDUCTOR

Though Zohra is a repeated tone, her actual effect is the conductor of the entire symphony. She appears in every narrative and plays an effective role with every separate note. Zohra is the coordinator of the entire musical piece, she mediates between the characters, unites them at times, and makes them repel and fight at other times. She is the only one who is self-respected, and self-collected, she knows exactly what she wants, and her path is clear in her mind. She leaves the countryside escaping an arranged marriage to the city, indulging herself in every aspect. She changes her attire and attempts to learn. She even falls in love with a university graduate employee and aspires to get married to him. “She’s the one who’s all in favor of the revolution” (117), she is the only one who has a clear-cut reaction to the revolution. They all waiver and change to it but Zohra stands firm in its support that she “prayed for it” (117). She brings tea to everyone in his room, but with a different attitude, exposing each one’s real tone. Amer Wagdi cares about her like a daughter, “Zohra, these young men are always ready to play, but when it comes to serious

intentions... he snapped my fingers" (29) and she takes him as hers, "I haven't met anyone like you since my father. I'm fond of you too" (ibid.). She listens to him but doesn't follow his advice because she knows she can follow her plan to have a better life. She rejects Hosny Allam, despite his fortune because she feels that he looks at her as one of his "personal harems" (51). She is the one to control the fight between Sarhan and Behiery; "No, no, gentleman, you'll wreck the place! I won't stand for it! I won't stand for it!" She says the words furiously, breaking them apart" (64). She is the only socialization for Mansour Bahi; he talks only to her and listens only to her. She conducted his actions easily and he found reason to lose his useless life in defense of her innocence. "Thank you, Zohra! My tone was sociable, and she gave me a pleasant smile. I asked her for a cup of coffee, which she came back within a few minutes. "Wait until I finish, please." (72). They all wanted to get near her for direction, but only her self-affirmation got her through a pension, full of troubled men. The accelerating events put all characters into action and competition, especially as they fight for Zorha's affections or mere attention. It becomes clear that the uneducated, poor, unprivileged woman is the only one in the pension who is self-determined and strong-willed. Wagdi closes the novel with an epilogue where the reader knows about Zohra. She decides to leave the pension "poor Zohra... She has no one ... Everybody left her, or she left them when she discovered their treachery, corruption, or ineptness" (135). The pension lodgers, particularly Hosni, Mansour, Tolba, and Sarhan, perceive her "as an object, as an attractive body, to seduce, or to capture or to sexually subdue... As Mahfouz describes in detail, their response is to rape her with their eyes or thoughts (only Hosni sexually attacks her and is forcefully repelled)" [?, ?]. She demands that everyone, including the five males who reside in Miramar, respect her as a person, not as an object. Though Zohra is not one of the main characters, she is heavily examined and mostly written about. She stands out allegorically with her independence and pride, representing simple Egyptian Women, She is Umm Kulthum who hosts everyone in her concert, with her simple background moving to her glory which Zohra aspires. In a deeper examination, Zohra could be perceived as Egypt, which

is desired by everyone and maybe can fall sometimes, but rises and stands up quickly, in strength and affirmation. She is independent of every wave of thought that tangles the men of the pension and is loyal only to her future. She carries the dews of the early dawn and blooms like a flower, referring to the meaning of her name.

6. Conclusion

Through *Miramar*, the reader gets the chance to live in Alexandria of the sixties, to experience its wind and rain, to walk in its streets and sit in its famous cafes. It is a chance to have a glimpse of how Egyptians spend their nights with Umm Kulthum's concerts and their reaction to the revolution. It is also an opportunity to delve into the human mind and soul and listen to the internal conversation of every character through Bakhtin's polyphony. Polyphony has given authenticity to disturbed characters, representing a segment of the complicated post-revolutionary Egyptian life. Through the characters' acting and re-acting everyone expresses his self, manifesting each's internal dialogue, perspective on himself and his position from the different incidents that evolve around him. Mahfouz has given his characters a chance to converse with themselves, creating their world and cutting the threads with his characters. He leads the characters to live their own lives and rationalize their world about their own. Every reader can find peace in his soul in the narrative of one of the characters, due to the similarities that the characters carry with various segments of Egyptian society at a particular moment in history. Mahfouz's *Miramar* is extremely depressing, with a fading tone of hope in women with their caring, pure nature, like a flower in a field of dismay.

References

- Abbate, Carolyn. (1991). *Unsung Voices: Opera and Musical Narrative in the Nineteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Abbate, Carolyn and Roger Parker. (2012). *A History of Opera: The Last Four Hundred Years*. Penguin: London, New York
- Aboul-Ela, H. (2004). The Writer Becomes Text: Naguib Mahfouz and State Nationalism in Egypt. *Biography*, 27(2), 339–356. <http://www.jstor.org/stable/23540726>
- Almahfali, M. (2015). The Transformations of Alexandria in the Novel: *Miramar* by: Naguib Mahfouz. *Periodical of Mahfouz, Egypt, the Supreme Council of Culture*, vol. 8, 8-27.
- Assaraira, Thafer, (10 April 2015). "The Feeling of Estrangement: A Pervasive Preoccupation in Modern Fiction". *British Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 13 (1) 2015. ISSN 2048-1268
- Bakhtin, Mikhail. (1973). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Trans. Caryl Emerson. Ann Arbor: Ardis. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Trans. Gary Saul Morson and Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press.
- Banfield, Ann. (1991). "L'Écriture et le Non-dit." *Diacritics* 21.4 (Winter): 20–31.
- Barthes, Roland. (1967). "The Death of the Author." Trans. Richard Howard. *Aspen* 5+6 (Fall/ Winter).
- Benson, S. (2003). "For Want of a Better Term? Polyphony and the Value of Music in Bakhtin and Kundera". *Narrative*, 11(3), 292–311. <http://www.jstor.org/stable/20107320>
- Bernstein, Michael. (1998). "Keeping the Conversation Going." *New Literary History* 29.4: 687–90.
- Boullata, Issa J., ed (1980). *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*. Washington D.C.: Three Continents Press.
- Dailynewsegypt.com. (2010, December 30).
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. (1987). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dowara, Fuad. (1989). *Naguib Mahfouz Min il Qawmeyah ilal 'a-lamiyah*. Cairo: The Egyptian General Book Com.

- El-Enany, Rasheed. (1990). "The Novelist As Political Eye-Witness: A View of Najib Mahfouz's Evaluation of the Nasser and Sadat Eras." *Journal of Arabic Literature* XXI: March 1: 72-86.
- Emerson, C. (Retrieved 2020, April 30). *Filosofia: An Encyclopedia of Russian Thought*.
- Gordon, Haim. (1990). *Naguib Mahfouz's Egypt*. New York: Greenwood Press.
- Kundera, Milan. (1988). *The Art of the Novel*. Tr. Linda Asher. New York: Harper & Row.
- Lachman, Kathryn (2014). *Borrowed Forms: The Music and Ethics of Transnational Fiction*. Liverpool University Press.
- Mahfouz, Naguib (1978). *Miramar*. tr. by Fatma Moussa-Mahmoud; introduction by John Fowles.
- Nijland, C. (1984). Naguib Mahfouz and Islam. *An Analysis of Some Novels. Die Welt Des Islams*, 23/24, 136–155. <https://doi.org/10.2307/1570668>
- OED Online, (June 2013) "Polyphony, n.". Oxford University Press. Accessed August 16, 2013
- Pallesen, A. D. (2017). *Singing the Nation: An examination of belonging, gender, and modernity in Nasser's Egypt through the work of Umm Kulthum*. Denmark: Aalborg university.
- Park-Fuller, L. M. (1986). *Voices: Bakhtin's Heteroglossia and Polyphony, and the Performance of Narrative Literature*. *Literature in Performance*, 7, pp. 1-12.
- Paz, F. X. (1980). [Review of *Miramar; Egyptian Short Stories*, by N. Mahfouz, F. Moussa-Mahmoud, & D. Johnson-Davies]. *Journal of Arabic Literature*, 11, 117–120. <http://www.jstor.org/stable/4183038>
- Robinson, A. (2011, July 28). In *Theory Bakhtin: Dialogism, Polyphony and Heteroglossia*.
- Seigneurie, K. E. (1995). *Space and the colonial encounter in Lawrence Durrell, Out-el-Kouloub and Naguib Mahfouz* (Order No. 9610235). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. (304224288). Retrieved from <https://www.proquest.com/dissertations-theses/space-colonial-encounter-lawrence-durrell-out-el/docview/304224288/se-2?accountid=178282>
- Stainer, John and Barrett, William Alexander (1898). *Stainer and Barrett's Dictionary of Musical Terms*, p. 385.

Zawadi, R. E. (1986). Ah'adeeth Fee El Adab . Cairo: Egyptian Public organization for book.

Zhongwen, Q. (1997). Problems of Bhatin's Teory about "Polyphony". Philosophical Thoughts, 28(4), pp. 779-790.

— . (1998) مؤسسة الأهرام - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة نجيب محفوظ: صفحات من مذكراته وأضواء جديدة علي أدبه وحياته. رجاء النقاش

La huella andalusí en la cultura de los pueblos de la costa del Mediterráneo “Alejandría”

AL-’EMĀM ’AḤMAD ’ABŪ AL-’ABBĀS AL-MURSĪ

(EL MURCIANO) الإمام أحمد أبو العباس المُرسي

THE ANDALUSÍ FOOTPRINT IN THE CULTURE OF THE PEOPLES OF THE MEDITERRANEAN COAST “ALEXANDRIA”

The Emam ’Aḥmad ’Abū al-’Abbās al-Mursī

Hanan Saleh Hussein

Universidad Pablo de Olavide

Resumen

Es innegable el reflejo de la huella andalusí en el resto de las sociedades de la cuenca del Mediterráneo, no solo a lo largo de los años de dominio árabe en la Península Ibérica y el norte de África, sino, asimismo, en tiempos posteriores. En este trabajo, queremos resaltar uno de los fenómenos más evidentes de la influencia andalusí en una de las sociedades del Mediterráneo: Alejandría-Egipto. La mezquita Sīdī al-Mursī ’Abū al-’Abbās en la ciudad de Alejandría en Egipto, construida en el barrio Anfūshī entre el siglo XIX y el siglo XX, es una de las mezquitas más frecuentadas por los creyentes musulmanes egipcios y el lugar que ocupa al-’Emām ’Aḥmad ’Abū al-’Abbās al-Mursī, quien pertenece a esta mezquita, es muy relevante, no solo en Alejandría, sino a nivel nacional. Se pueden encontrar numerosas obras sobre la figura de al-’Emām ’Aḥmad ’Abū al-’Abbās al-Mursī, en idiomas como inglés, francés o italiano y, obviamente, investigaciones en lengua árabe. Sin embargo, nos llamó la atención la escasa –por no decir nula– existencia de obras académicas en lengua española que den a conocer el origen español-andalusí de este personaje tan

relevante en las prácticas religiosas islámicas en Egipto. La cultura hispanoárabe se caracteriza por ese flujo bidireccional que une ambos contextos culturales –hispano y árabe– a través de acontecimientos o personajes como es el caso del protagonista que nos ocupa en esta investigación. De este modo, nuestro objetivo se centra en dar a conocer la historia del personaje, su procedencia, las circunstancias que rodearon su vida en la Península Ibérica, las razones que motivaron su emigración a Túnez, cómo llegó a Alejandría y los motivos detrás de su veneración como uno de los santos sufíes más relevantes de su época y hasta la actualidad. Dado que consideramos esta figura como una huella viva que dejó la cultura andalusí en la cultura de un país árabe, en este caso Egipto, los recursos utilizados para la investigación abarcan la información facilitada en ambas lenguas, árabe y español.

Abstract

The influence of the Andalusian influence on the rest of the societies of the Mediterranean basin is undeniable, not only during the years of Arab rule in the Iberian Peninsula and North Africa, but also in later times. In this work, we wish to highlight one of the most evident phenomena of Andalusian influence in one of the societies of the Mediterranean: Alexandria-Egypt.

Sīdī al-Mursī ‘Abū al-’Abbās Mosque in the city of Alexandria in Egypt, built in the Anfūshī neighborhood between the 19th and 20th centuries, is one of the mosques most frequented by Egyptian Muslim believers and the place that occupies al-’Emām ‘Aḥmad’ Abū al-’Abbās al-Mursī, who belongs to this mosque, it is a very relevant place, not only in Alexandria, but nationally. You can find numerous works on the figure of al-’Emām ‘Aḥmad’ Abū al-’Abbās al-Mursī, in languages such as English, French or Italian and, obviously, research in Arabic. However, we were struck by the scarce –if not null– existence of academic works in the Spanish language that reveals the Spanish-Andalusian origin of this character so relevant in Islamic religious practices in Egypt. Hispano-Arab culture is characterized by that two-way flow that unites both cultural contexts –Hispanic and Arabic– through events or characters such as the protagonist in this

research. In this way, our objective is focused on making known the history of the character, his origin, the circumstances that surrounded his life in the Iberian Peninsula, the reasons that motivated his emigration to Tunisia, how he arrived in Alexandria and the reasons behind his veneration as one of the most relevant Sufi saints of his time and to the present day. Given that we consider this figure as a visible trace left by the Andalusian culture in the culture of an Arab country, in this case, Egypt, the resources used for the research include the information provided in both languages, Arabic and Spanish.

I. Origen e inicios de 'Aḥmad 'Abū al-'Abbās al-Mursī¹

Sobre el nacimiento y la vida de al-Mursī existen algunas fuentes en lengua árabe y muy escasos recursos en lengua española, a los que hemos acudido para redactar este trabajo. En lengua española, por ejemplo, hemos encontrado el trabajo redactado por Camacho (2017)². En esta obra el autor narra que nuestro personaje nació en Murcia, España en el año 1219. Fue un santo sufí de al-Ándalus durante el gobierno de los Merinidas. Su nombre completo es Shahāb al-Dīn Abu al-'Abbās Aḥmad ibn 'Omar ibn Moḥammad al-Ansāri al-Mursī y es conocido en Egipto como Sīdī al-Mursī 'Abū al-'Abbās. Al-Mursī nació en Murcia durante el reinado de los Almohades en al-Ándalus en el año 1219/616 en el seno de una familia acomodada gracias al comercio de los tejidos, lo que le permitió disfrutar de una buena educación tanto en el ámbito académico científico como en el religioso.

En el año 1242/640, se intensifican los movimientos de persecución cristiana hacia los musulmanes en España, hecho que motivó la huida de toda la familia de al-Mursī, padre, madre y un hermano, partiendo hacia Túnez aprovechando los contactos comerciales que tenía su padre en los puertos del Mediterráneo. El autor indica los datos sobre esta huida y la incertidumbre relacionada con el destino de los padres de al-Mursī:³

Cuentan algunas fuentes que el padre de Abu Al-Abbas salió de Murcia con la intención de hacer la preceptiva peregrinación a La Meca, pero estamos más inclinados a creer que, en realizada, dada la situación política del levante hispano, pretendiera exiliarse para siempre, como tantos otros hicieron. Lo cierto es que los Abbas arribaron a las costas de Túnez, náufragos tras una desastrosa tempestad, o

¹ Para agilizar la lectura del texto y dada la extensión del nombre del personaje, optamos por referirnos a él como al-Mursī a lo largo de la redacción de este trabajo.

² Camacho, J. L. T. "Una mezquita para un murciano. Ibn Sabín, Sufí de Ricote". *Andelma: Revista del Centro de Estudios Históricos Fray Pasqual Salmerón*, 15, 26, (2017) 60-66.

³ Camacho, una mezquita para un murciano, 61.

con todas sus pertenencias intactas: las fuentes son diversas en la narración de este trance. Es más que probable que el padre de Abu l-Abbas, como buen comerciante de tejidos, debió de tener algunos contactos comerciales en las costas del sur del Mediterráneo, puesto que allí se dirigía. Estos mismos contactos le proveerían, aunque solo fuera por interés comercial, de todo lo necesario para comenzar su nueva vida en Túnez.⁴

Asimismo, según este trabajo, al-Mursī logra continuar su vida y sus estudios en Túnez. Una de las escuelas islámicas en aquel país era la escuela sofí que predicaba 'Abū al-Hasan a-šāḍilī. Esta escuela mantenía lazos en común con las escuelas islámicas extendidas en Murcia.

En lo que se refiere a esta etapa de la vida de al-Mursī, hemos encontrado otras versiones que coinciden en parte con la teoría anterior⁵:

كان والده تاجراً موثقاً، وقد وهبه للعلم والمعرفة ثم ساعده في أمور تجارته حتى وقع حادث قلب الأمور رأساً على عقب، إذ اصطحب الوالد أسرته المكونة من الأب والأم وأبا العباس وشقيقه في رحلة بحرية مبتغياً الحج إلى بيت الله الحرام إلا أن ريحا عاصفة قذفت بالوالدين في جوف البحر، بينما استقبلت شواطئ تونس أبا العباس وشقيقه، وبينما كان أخوه يجيد أمور التجارة فاتجه إليها لم يكن طالب العلم أحمد، الذي بلغ الثانية والعشرين من عمره يستطيع سوى تقديم بضاعته المعرفية، فاتجه إلى تعليم الصبغة القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وذاع صيته كثيراً. وحين وصل الولي الشاب أبو العباس إلى أرض تونس، لم يدر في خده أن ثمة من بقي في انتظاره، فقد عاد الإمام أبو الحسن الشاذلي من زيارته الأولى لمصر إلى أرض تونس، معلناً سبب عودته بقوله (ما رديني إلى تونس إلا هذا الشاب)، فكان يعني ذلك الشاب «أحمد أبو العباس» القادم من مرسية ببلاد المغرب، ليصبح وريثه في منزلته من الولاية التي لا تتسع لأكثر من فرد في الزمن الواحد (pág. 2)

⁴ Las citas textuales, tanto desde fuentes en árabe como en español han sido reflejadas con extrema fidelidad al texto origen, por lo que no han sido corregidos algunos términos, expresiones o denominaciones que no coinciden con la línea de nuestra investigación.

⁵ Bilāl Mu'min, 'Aṣwāt (revista electrónica), المرسى مدرسة الإسكندرية في التصوف: أبو العباس, 'Abū al-'Abbās al-Mursī, el Emām que se retiró del poder, noviembre, (2019).

En esta versión se asegura que el motivo por el que la familia de al-Mursī abandona España es la peregrinación a la Meca y no la huida por motivos políticos. El destino acaba con la vida de los padres de al-Mursī, que fallecen en un naufragio en las costas de Túnez, mientras al-Mursī y su hermano se salvan. En Túnez, mientras su hermano se dedica al comercio, al-Mursī atendía a los estudios de la doctrina islámica. También, narra cómo el Emām sufí 'Abū al-Hasan a-šādīlī fija su mirada en al-Mursī como su pupilo, hasta el punto de nombrarlo su único heredero de Escuela.



Retrato de al-Mursī 'Abū al-'Abbās del recurso de revista 'Aṣwāt

2. Al-Mursī y su relación con el emām egipcio sufí 'Abū al-Hasan a-šādīlī

El autor comenta que al-Mursī marchó a Alejandría y que allí comenzó a propagar sus ideas en el mundo islámico, ya que Alejandría era un punto de encuentro que conectaba Egipto con los demás países del Mediterráneo. En aquella época, la ciudad era cobijo de muchos musulmanes que huían de la expansión cristiana en al-Ándalus. Cuando el sabio sufí 'Abū al-Hasan a-šādīlī constituyó su Escuela Islámica en la ciudad portuaria, puso al frente a su discípulo y amigo al-Mursī, introduciendo los principios sufíes en las enseñanzas religiosas en Alejandría y, más tarde, en todo el territorio egipcio. 'Abū al-Hasan a-šādīlī fue conocido en Egipto con el nombre de Šihāb a-Ddīn شهاب الدين (la llama de la religión), por su valiosa y constante labor en la difusión de la doctrina sufí.⁶

Túnez representó el escenario en el que se conocieron 'Abū al-Hasan a-šādīlī y al-Mursī y de donde, más tarde, tuvieron que salir huyendo por la persecución de los más puristas islamistas de Túnez. Al-Mursī

⁶ Camacho, una mezquita para un murciano, 62.

se casa con la hija de su maestro y hereda el legado de la Escuela Sofí como herencia de 'Abū al-Hasan a-Šādīlī tras su muerte en 1258.

Para acercarnos la imagen y la personalidad del santo murciano, el autor cita estas palabras dichas por al-Mursī en su viaje a la Meca:

El mérito no debe ser completar rápidamente un largo viaje atravesando tierras y ciudades y presentándose en La Meca, sino más bien en dejar atrás las malas cualidades del alma sensitiva para presentarse inmediatamente ante su Señor.

Estas palabras revelan un pensamiento introspectivo, meditativo y ascético de nuestro personaje, tal como narra el autor. También menciona lo esquivo que era al-Mursī ante los halagos de sus seguidores, ya que era un hombre sencillo y sobrio que hacía gala de una dignidad férrea. Era accesible a todas las personas que le necesitaban sin la soberbia que podría acarrear el lugar religioso tan relevante que ocupaba.

Sobre las circunstancias que rodearon la vida y la muerte de al-Mursī, plasmamos aquí este párrafo como resumen, tal como procede en el trabajo indicado:⁷

Abu Abbas El-Mursi murió en 1287, pero en ese momento surgió su leyenda, que se extiende hasta nuestra época engrandecida por las buenas gentes de su ciudad de adopción, habiendo nacido en Murcia sesenta y ocho años antes. Fue sepultado en un nicho, cubierto tan sólo con un sudario y mirando hacia La Meca, como es preceptivo, en el istmo que ahora une la ciudad con la isla de Faro. El *baraka* de su sepulcro alcanzó a todo el territorio de la legendaria isla de Alejandría, produciéndose ciertos hechos “milagrosos”, o concesiones del santo a los simples mortales. Entonces las buenas gentes comenzaron a organizar peregrinaciones hasta su tumba para musitar oraciones y plegarias ante el sepulcro del asceta murciano. Posteriormente Zein Al-Dinar, uno de los más poderosos

⁷ Camacho, una mezquita para un murciano, 64.

mercaderes de la ciudad, tal vez favorecido en una de esas peregrinaciones, ordenó que se construyera un mausoleo con cúpula sobre la tumba de El-Mursi, y una mezquita anexa, como recinto más digno de ese venerable personaje.

3. Vida del maestro 'Abū al-Hasan a-Šādīlī y de su discípulo 'Aḥmad 'Abū al-'Abbās al-Mursī

Frente a la brevedad de los anteriores recursos consultados en lengua española y que han sido detallados en la primera parte de este estudio, creemos conveniente plantear de forma más detallada algunos datos más sobre todo lo que concierne a este personaje. Para ello, hemos recurrido a dos manuales que están redactados en lengua árabe para contrastar así la información en ambas lenguas. Llama la atención la falta de bibliografía más reciente y al alcance de los lectores interesados en esta materia. Hemos procurado seguir un orden diferente al de las fechas de publicación de los recursos bibliográficos, ya que vemos más práctico incluir las obras según la adecuación de su contenido a esta parte del trabajo.

La primera fuente pertenece al autor 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd.⁸ El autor cita los inicios de al-Mursī 'Abū al-'Abbās en Murcia, al-Āndalus, en el año 1219/616, coincidiendo con los anteriores recursos señalados, con la novedad de que el linaje de al-Mursī se extiende a los 'Ansār⁹ (amigos y seguidores fieles del profeta Mohammad), a través del parentesco que tiene con Sayyid Bin 'Abāda Saīd al-Jazra'.

⁸ Maḥmūd 'A. Ḥ., *al-'Aārīf Billāh 'Abū al-'Abbās al-Mūrsī*, al-Mu'assasa al-Miṣreya al-'Aāma li-tta'alīf ua a-nnašr: Dār al-Kitāb al-'Arabī li-ttibā'aa ua a-nnašr. Far'a Mišr, 1969.

⁹ Los 'Ansār son considerados como el mejor apoyo entre los compañeros del Profeta Mohammad y eran de los habitantes de Medina. Son respetados en todo el mundo islámico, tanto ellos como sus descendientes, debido a su amor a Dios y al profeta y su fe en ellos, su apoyo a la religión, su defensa, su predicación, el sacrificio por la fe, y el sacrificio de todo lo que tienen en su causa es su lema.

https://mawdoo3.com/%D9%85%D9%86_%D9%87%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%B5%D8%A7%D8%B1_%D9%81%D9%8A_%D8%B9%D9%87%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%88%D9%84

El autor narra que, cuando al-Mursī llegó a la edad de la emancipación, pudo sufragar los gastos de sus estudios religiosos con la ayuda que prestaba a su padre en el comercio. Cuando el padre de al-Mursī decidió ir a la Meca para visitar la casa de Dios y realizar el precepto de la peregrinación, junto a toda la familia, tuvieron un naufragio que desencadenó el fallecimiento de sus progenitores. Esta parte del libro corrobora los datos que indican que al-Mursī se salvó junto a su hermano Mohammad y se quedaron en Túnez. El hermano de al-Mursī se dedicó al comercio, oficio familiar, mientras que él se dedicó a las enseñanzas del Corán. El destino había llevado al-Mursī a las orillas de Túnez para acabar siendo el segundo califa de la Escuela a-Šāḍīliya y uno de los grandes conocedores ulemas del sufismo.

Por otro lado, el autor relata un incidente, que no está mencionado en los trabajos anteriormente citados, en el que 'Abū al-Hasan a-Šāḍīli, maestro y mentor de al-Mursī, 'Abū al-'Abbās fue exiliado de Túnez a Egipto. El motivo del exilio fue el conflicto que tuvo a-Šāḍīli con el Juez Supremo en Túnez, lo que motivó la salida del mentor acompañado por al-Mursī. Este incidente justifica la llegada de al-Mursī a Egipto.

4. Los vínculos que unen los egipcios con los andalusíes

En este segundo manual, del autor Ḥasan a-Ssandūbī,¹⁰ se nos habla en un prólogo sobre los motivos del estrechamiento de los lazos entre la sociedad egipcia y la sociedad andalusí desde tiempos ancestrales, por lo que encontramos este recurso como un pilar muy importante para nuestra investigación. Según el autor¹¹, dado que al-Mursī era de origen andalusí y su mentor a-Šāḍīli era de origen magrebí, esto reforzó el éxito de ambos en el país de Egipto. Este hecho se debe a que la sociedad egipcia ha encontrado siempre una afinidad espiritual

¹⁰ a-Ssandūbī, Ḥ., 'Abū al-'Abbās al-Mūsīal-Mūsī ua Mas'yidihi bil-Iskandariyya, al-Qāhira. Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriya, 1944.

¹¹ a-Ssandūbī, 'Abū al-'Abbās al-Mūsīal-Mūsī ua Mas'yidihi bil-Iskandariyya, 9-12.

con la sociedad magrebí. Los lazos de afecto se deben a la consideración por parte de la población egipcia desde la Edad Media a todos los que llegaban desde los países de al-Magreb, de los que al-Ándalus formaba parte, y también se extendía dicha consideración a los procedentes desde el norte de África hacia Egipto. Para los egipcios los musulmanes procedentes de aquella zona del imperio islámico eran considerados como fieles luchadores del islam y de la glorificación de la palabra de Dios. Se parte de la idea de que esa población sufría –en esa época– la injusticia de los enemigos del islam, quienes perseguían y echaban a los fieles magrebíes de sus casas y de su patria. De este modo los héroes eran recibidos en Egipto como luchadores procedentes de una de las zonas más claves del imperio islámico y al que defendían con la palabra y con sus propias vidas. Añade el autor que esta cualidad representada en la lucha por el islam era compartida por la población egipcia, dado que ellos también estaban sufriendo el avasallamiento de las conquistas de las Cruzadas y los continuos ataques de los tártaros y los mongoles. La similitud en la lucha por la dignidad patriótica y por el islam era el nexo que unía la población egipcia con sus hermanos en los países islámicos en al-Magreb y en al-Ándalus. Afirma el autor que esta unión que ha surgido entre ambas poblaciones fue testigo de la unión que inspira la fe islámica en las naciones y que elimina cualquier tipo de barreras entre ellas. Este sentimiento de unidad fue percibido por la población magrebí y andalusí, hecho que animó a los ulemas y sabios del islam en aquella parte del imperio a acudir a las tierras egipcias. La población andalusí y magrebí acudía a Egipto por varios motivos o por varias vías, entre ellas, por ser Egipto un país de paso hacia la Meca, por motivos comerciales, por refugio huyendo de los invasores como movimiento migratorio o, también, por predicar la fe islámica, como es el caso de nuestro protagonista al-Mursī 'Abū al-'Abbās y su maestro y mentor 'Abū al-Hasan a-Šāḍilī. El autor describe la situación de hermanamiento entre ambos pueblos citando que: “eran vecinos y hermanos”, “أهلاً بأهل، وجيراناً بجيران”

Asimismo, cita de forma detallada datos sobre 'Abū al-Hasan a-Šāḍilī, siendo estos datos algo carente en los demás recursos que hemos encontrado. Sin ánimo de profundizar, nos gustaría trasladar al lector

algunos de estos datos para arrojar luz a la figura del maestro que forjó la personalidad religiosa de al-Mursī. Sobre el maestro comenta que nació en el año 1179/593, en el pueblo de غُمارة, cercano a la ciudad de Ceuta y que su nombre real es 'Abū al-Hasan 'Alī Bin 'Abd al-Ŷabbār al-Idrīsī, fundador de la escuela a-Šāḍilīya. Su linaje se extiende a drusos hasanitas de los sultanes del lejano Occidente islámico. A-Šāḍilī tuvo una educación dentro del seno de las grandes Escuelas Islámicas de al-Magreb, por lo que comenzó a ejercer como maestro a edades muy tempranas, buscando, más tarde, la maestría como ulema a manos de otros sabios islámicos en Túnez.¹²

Sobre las circunstancias en las que 'Abū al-Hasan a-Šāḍilī, maestro y mentor de al-Mursī 'Abū al-'Abbās fue exiliado de Túnez a Egipto, en este manual, el autor amplía esta información. El Juez Supremo de Túnez, 'Abū al-Qāsim Bin al-Barrā', por cuestiones de celos de la fama y la popularidad que alcanzaba el maestro 'Abū al-Hasan a-Šāḍilī entre la población tunecina, lo calumnió ante el Sultán 'Abī Zakariya. Después de una investigación llevada a cabo por el Sultán con la ayuda de un consejo de sabios y de jueces, respondió al Juez Supremo que 'Abū al-Hasan a-Šāḍilī era un hombre que pertenecía a la alta categoría de los ulemas y que no debía ser tomado como un competidor. Temiendo el Sultán la malicia y la sedición por parte del Juez, envía a 'Abū al-Hasan a-Šāḍilī a su casa después de su retención:¹³

[...]
فقال لأين البراء: هذا رجل من أكابر الأولياء، وما لكم به طاقة. ونخوف الفتنة من
العامّة، أرسله السلطان عند الغروب صحبة أخيه أبي عبد الله اللحياني إلى بيته [...] مكرماً
معزّزاً

Atemorizado ante la situación, a-Šāḍilī tuvo que abandonar Túnez después de la venta de su casa y ordenó a sus seguidores preparase para la partida hacia Oriente. Cuando el Sultán se percató de la partida del maestro envió un mensajero solicitando su vuelta a Túnez, pero este respondió que su intención era realizar el precepto religioso de la

¹² a-Ssandūbī, 'Abū al-'Abbās al-Mūrsī al-Mūrsī ua Mas'īdihī bil-Iskandariyya, 13.

¹³ a-Ssandūbī, 'Abū al-'Abbās al-Mūrsī al-Mūrsī ua Mas'īdihī bil-Iskandariyya, 14-15.

peregrinación a la Meca y que en cuanto terminase su tarea volvería de nuevo a Túnez.

De nuevo la calumnia del Juez Supremo de Túnez vuelve a dañar al Emām a-Šāḍilī, ya que se puso en contacto con el Gobernador de Alejandría comentándole que a-Šāḍilī venía huyendo de Túnez por cometer actos de sabotaje y que seguramente volvería a cometer los mismos actos en Alejandría. Este incidente conlleva la detención de a-Šāḍilī de nuevo, ordenada por el gobernador de Alejandría, junto a su grupo de ulemas y científicos islamistas presidido por al-Mursī. Una vez comprobada la grandeza del Emām a-Šāḍilī, se ordena su liberación junto al resto de sus acompañantes en el año 1244/642.

Después de un tiempo, a-Šāḍilī viaja a la Meca y vuelve a Túnez donde residió temporalmente. A su vuelta, trajo consigo otro grupo de ulemas y sabios en el islam desde Túnez con los que se dirigió de nuevo hacia Alejandría. Desde entonces, Alejandría fue su patria y su hogar, donde residió cerca de la Ciudadela de a-Ddimās, conocido ahora como Kūm a-Ddikka (كوم الدكة) y comenzó a compartir sus conocimientos y los preceptos del islam en la gran mezquita de al-‘Attārīn, formando a los más grandes ulemas del siglo.

Fue entonces, en la mezquita de al-‘Attārīn, y en este período de tiempo, cuando a-Šāḍilī confió sus enseñanzas a al-Mursī ‘Abū al-‘Abbās y lo señaló como su califa, mientras a-Šāḍilī se dedicaba en sus últimos años a viajar dentro de Egipto con la misión de la predicación y divulgación de sus conocimientos.

Sobre al-Mursī ‘Abū al-‘Abbās, el autor cita los datos que coinciden con la información expuesta anteriormente en este trabajo, salvo un dato nuevo sobre su procedencia y en la que habla de que su linaje procede de un tatarabuelo, Qays Bin Sa‘ad, que fue nombrado gobernador de Egipto por órdenes del Califa ‘Alī Bin ‘Abī Ṭālib en el año 656/36. Ḥasan a-Ssandrūbī indica en su trabajo que al-Mursī tuvo una exquisita educación sufí dentro del seno de su familia en la ciudad de Murcia, que estuvo bajo el gobierno del omeya ‘Abd a-Rrahmān al-‘Amaūi y que se dedicó al comercio junto a su padre desde una edad

temprana. También, trabajó en negocio familiar su hermano mayor que se llamaba 'Abū 'Abdullāh Ŷamāl a-Ddīn Moḥammad.¹⁴

El autor narra las circunstancias de la salida de al-Mursī de Murcia en el año 1242/640 junto a su familia y, en esta ocasión, nos revela el nombre de la madre de al-Mursī: Fāṭima Bint a-Šayj 'Abd a-Rraḥmān al-Mālqyyi. Existe una variación en esta parte de la historia, ya que se cita que, aunque el motivo de la salida de la familia era la peregrinación a la Meca, el primer destino a donde querían llegar era Argelia y no Túnez y fue allí donde naufragó su embarcación. Fallecen los padres de al-Mursī y se salvan los dos hermanos y es cuando deciden dirigirse a Túnez. El resto de esta parte de la historia coincide con lo que ya habíamos citado en recursos anteriores.

Sobre las circunstancias en las que al-Mursī inició su relación de aprendizaje y colaboración con al-Emām a-Šāḍilī, el autor indica que este hecho ha sido fruto del destino o la casualidad por encontrarse ambos en Túnez. La reputación que tenía el Emām a-Šāḍilī llegó a oídos de al-Mursī y comenzó entonces su estrecha relación. Los incidentes de la calumnia del Juez Supremo de Túnez 'Abī al-Qāsim Bin al-Barrā', la primera vez en Túnez y la segunda en Alejandría, no hicieron más que estrechar aún más la relación entre maestro y discípulo. En este apartado, el autor revela un nuevo dato que no fue facilitado en los recursos anteriores y es el parentesco aún más formal que hubo entre ambos al casarse al-Mursī con la hija de su maestro. Como fruto de esa unión tuvieron dos hijos varones, Ŷamāl a-Ddīn Moḥammad y 'Abū al-'Abbās 'Aḥmad y, también, una hija que se llamaba Bahyat.¹⁵

Una vez depositada la confianza del Emām a-Šāḍilī en su discípulo como sucesor (1248/646) para dirigir las enseñanzas islámicas en Alejandría en la Mezquita de al-'Attārīn, construida por Badr al-Ŷammālī, al-Mursī comenzó una segunda etapa que consistía en difundir sus enseñanzas en la ciudad de El Cairo. Algunas fuentes, según comenta el autor, corroboran que al-Mursī viajaba de forma diaria

¹⁴ a-Ssandūbī, 'Abū al-'Abbās al-Mūrsīal-Mūrsī ua Mas'īdihī bil-Iskandariyya, 41-42.

¹⁵ a-Ssandūbī, 'Abū al-'Abbās al-Mūrsīal-Mūrsī ua Mas'īdihī bil-Iskandariyya, 43-50.

desde El Cairo a Alejandría, después de llevar a cabo su tarea, con el fin de seguir apoyando a su maestro. En otras ocasiones, ambos sabios tenían que realizar sus tareas de forma separada, en lugares diferentes o, incluso, en el mismo lugar.

En el año 1258/656, al-Mursī acompaña al Emām a-Šāḍilī a la Meca para realizar el precepto de la peregrinación donde a-Šāḍilī enferma gravemente y la enfermedad le lleva a la muerte. El maestro es enterrado en el desierto de ‘Ayḍāb (عِيذاب)¹⁶. Una vez de vuelta a Alejandría, al-Mursī se encarga de seguir con el legado de su maestro y adquiere un lugar muy relevante en la sociedad egipcia de aquella época. Su público era variado, ricos y pobres, reyes, príncipes o plebeyos, personas con altos cargos científicos, políticos y religiosos o estudiantes y aprendientes de los preceptos del islam. Estuvo realizando su tarea también en la ciudad de El Cairo entre las dos mezquitas ‘Amru Bin al-‘Āṣ y al-Miqassiyi, donde la mayor parte de los discípulos eran ulemas y sabios del islam.

En lo que se refiere a la muerte del Emām al-Mursī ‘Abū al-‘Abbās, Ḥasan a-Ssandūbī comenta que fue el día veinticinco del mes Ḍū al-Qi‘da, decimoprimer mes del calendario islámico del año 1287/685. El autor cita otras dos fuentes de al-Miqraziyyi y al-Suyūṭī, donde la muerte de al-Mursī ‘Abū al-‘Abbās está datada en el año 1288/686, dando credibilidad a la primera fecha citada en este manual. Añade también que al-Mursī ‘Abū al-‘Abbās fue enterrado cerca de la zona de a-Šāṭbī (الشاطبي) en Alejandría, cerca de Qibbat al-Migāuīrī (قبة المغاوري), y que este enclave fue visitado desde los inicios por todos los alejandrinos y, también, por el resto de musulmanes dentro y fuera de Egipto. La tumba no fue convertida en una construcción con mezquita hasta el año 1307/706.

¹⁶ Las montañas de ‘Ayḍāb (عِيذاب) se encuentran en el extremo sur del desierto oriental de la República Árabe de Egipto en el Mar Rojo, a 24 kilómetros al norte de la ciudad de al Ḥalāyeb. Era el puerto próspero más importante que unía Egipto con los puertos de Yemen con la India y el Mediterráneo, y siguió siendo el puerto más importante para los peregrinos a La Meca durante cuatro siglos, desde el siglo X hasta el siglo XIV d. C., especialmente después de que los cruzados cerraran la peregrinación por el Levante.

Finalmente, hemos procedido a la inclusión de parte del contenido del recurso electrónico del escritor Moḥammad Ḥamdī 'Āšūr¹⁷, dado que aporta alguna información no citada en las anteriores fuentes. En este recurso se corroboran y ratifican los mismos datos que se han mencionado anteriormente sobre el origen y el nacimiento de al-Mursī 'Abū al-'Abbās, salvo un nuevo dato sobre el origen de la etimología del nombre de la ciudad de Murcia. El autor cita que el nombre de la ciudad del murciano pertenece a la etimología griega procedente del término *Murtia* y que significaba *el árbol del mirto*. También, se mantienen los datos sobre su educación en el seno de una familia musulmana y acomodada por el comercio como negocio familiar y, asimismo, sobre la ayuda que prestaban tanto al-Mursī como su hermano a su padre en lo que al comercio se refiere.

Por otro lado, este recurso sostiene la misma teoría que ubica a la familia de al-Mursī en la situación de partida desde Murcia hacia Argelia con el fin de llegar a la Meca y realizar los preceptos de la peregrinación. Comenta el autor que fue en las playas de Bon donde naufragó el barco de la familia de al-Mursī, falleciendo sus padres y salvándose él y su hermano, en el año 1245/640.¹⁸

En lo que se refiere al modo del que ambos, maestro y discípulo, se conocieron, este autor coincide con los anteriores investigadores mencionados en este trabajo. De este apartado traemos la siguiente cita con una frase dirigida por el Emām a-Šāḍilī a 'Abū al-'Abbās al-Mursī, donde se percibe la estrecha relación entre ambos:¹⁹

يا أبا العباس: والله ما صحبتك الا لتكون أنت انا وأنا أنت، يا أبا العباس فيك ما في
«الأولياء وليس في الأولياء ما فيك»

Con la siguiente traducción:

¹⁷ Ḥamdī 'Āšūr, M., *Ḥkrā al-'Ārif Billāh al-Mursī 'Abū al-'Abbās Uazārat al-Iršād al-Qaumī. Maṣlaḥat al-Istī'laāt*, 2013.

¹⁸ Ḥamdī 'Āšūr, *Ḥkrā al-'Ārif Billāh al-Mursī 'Abū al-'Abbās*, 4-6.

¹⁹ Ḥamdī 'Āšūr, *Ḥkrā al-'Ārif Billāh al-Mursī 'Abū al-'Abbās*, 7.

'Abū al-'Abbās: juro por Dios que la esencia de nuestra amistad es para que tú seas yo y yo sea tú, 'Abū al-'Abbās tienes lo que no tienen los beatos y los beatos no tienen lo que tú tienes.



2. Mezquita de al-Mursī 'Abū al-'Abbās del recurso de revista 'Aṣwāt

Asimismo, el autor de esta obra coincide con lo citado en el anterior recurso en lo que se refiere al proceso de propagación y predicación de la

fe islámica, llevado a cabo por el santo murciano en la ciudad de El Cairo y con el episodio de la muerte del maestro el Emām a-Šāḍilī.

Sobre la mezquita de 'Abū al-'Abbās al-Mursī, vemos oportuno citar los siguientes datos a modo de resumen.²⁰ 'Abū al-'Abbās al-Mursī vivió en la ciudad de Alejandría durante cuarenta y tres años donde predicó y enseñó los preceptos de la religión islámica, no solo en Alejandría, sino en la ciudad de El Cairo y en otras partes del territorio egipcio. Veintiún años después de su fallecimiento a los setenta años y su enterramiento en la ciudad de Alejandría en el año 1308/706, a-Šij Zayn a-Ddīn Bin al-Qiṭṭān, jefe de todos los mercados de Alejandría tomó la decisión de dignificar al sabio murciano construyendo una mezquita sobre su mausoleo. La construcción de la mezquita fue autorizada por el gobernador de Alejandría, el Emir Qaṣṣā a-Ssaḥāqiyyi a-Zḥāhiriyyi, quien aprovechó la ocasión para construir otro mausoleo para sí mismo en la misma mezquita. A partir de entonces, el templo fue modificado en varias ocasiones y referimos aquí de forma breve dichas modificaciones:

²⁰ Ḥamdī 'Āšūr, Zkrā al-'Ārif Billāh al-Mursī 'Abū al-'Abbās, 17-18.

- En el año 1005, el sabio musulmán a-Šij 'Abū al-'Abbās a-Ssanafī ordenó la renovación de parte de la mezquita y, también, construyó allí su propia tumba.
- En el año 1189, el ulema musulmán 'Abū al-Ḥasam Bin 'Abdullāh al-Mu'aozzī ordenó la renovación de gran parte de la mezquita y la ampliación de otras estancias mientras estuvo en Alejandría.
- En el año 1280, al-Emam a-Ddajājīnī, jefe de los albañiles en Alejandría, ordenó una nueva renovación y la dotó de otras nuevas estancias.
- En el año 1927, el Ministerio de Bienes Islámicos de Egipto llevó a cabo el diseño de un proyecto de restauración en el que se construyó una gran plaza delante del edificio. La obra comenzó en el año 1929 y terminó en 1944 convirtiendo la mezquita de 'Abū al-'Abbās al-Mursī en la Mezquita de Alejandría.
- El templo, con su estilo arquitectónico andalusí, se convirtió en el icono de la ciudad, donde se han presenciado actos y eventos relevantes en la vida de los alejandrinos, como las revoluciones a pie de mezquita durante el año 1919 contra el colonialismo británico. Este hecho histórico cambió la vida de Egipto, no solo desde la óptica política, sino desde la cohesión social, ya que esas revoluciones fueron protagonizadas por musulmanes y cristianos egipcios, coptos, en el mismo momento y en el mismo acto desde el minarete de la mezquita de 'Abū al-'Abbās al-Mursī que fue el punto de encuentro y el centro de operaciones de la lucha egipcia.

Reflexión

El análisis esbozado en este trabajo desvela un vínculo sólido que une al pueblo de Egipto con la sociedad hispano-andalusí. Desde hace más de 700 años la gente de Alejandría venera a un sabio conocedor de los preceptos islámicos llegado desde el Magreb andalusí, desde la ciudad de Murcia de la Hispania musulmana. Su mezquita en Alejandría

a orillas del Mediterráneo se ha convertido en un templo al que acuden los fieles y creyentes desde diferentes lugares de todo el territorio egipcio y, también, desde otros lugares del mundo árabe. En el aniversario del santo murciano al-Mursī 'Abū al-'Abbās Alejandría se viste de gala y festeja el nacimiento de uno de los más grandes maestros sufíes de la historia del conocimiento islámico. Sin duda, el lugar que tiene al-Mursī 'Abū al-'Abbās, no solo en Egipto,



3. Imagen de la mezquita: En el nombre de Dios clemente y misericordioso. Mezquita del sabio islámico, nuestro Señor Abu Al-Abbas -que las bendiciones de Dios estén con él. Nacido en 616 DC / 1219 H. Imagen extraída de <https://www.albawabhnews.com/2623616>

sino en todo el mundo árabe desde Oriente a Occidente, es privilegiado, ya que representa un patrimonio religioso y cultural para toda la nación árabe. Todo ello confirma la hipótesis de esta investigación que revela la huella viva de al-Ándalus y sus sabios o ulemas en la cultura árabe, en este caso en Egipto. Una vez más se corrobora que al-Ándalus y la cultura andalusí sigue formando parte de la sociedad árabe y que no solo pertenece a un pasado lejano. Un musulmán andalusí que llegó a las orillas del Mediterráneo en Alejandría y permanece en los corazones de todo el pueblo egipcio hasta nuestros días. La ciudad de Alejandría celebra todos los años el nacimiento de al-'Emām 'Aḥmad 'Abū al-'Abbās al-Mursī en una festividad que dura –oficialmente– ocho días completos. La historia de nuestro ulema sufí, el murciano al-Mursī 'Abū al-'Abbās, nos recuerda el hilo invisible que une ambas culturas y la hace seguir viva en el mundo árabe contemporáneo.

Recursos bibliográficos

- a-Ssandūbī, Ḥ., 'Abū al-'Abbās al-Mursī al-Mursī ua Mas'yidihi bil-Iskandariyya, al-Qāhira. Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣriya, 1944.
- أبو العباس المرسى ومسجده بالإسكندرية دكتور حسن السندوبي القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية 1944
- Bilāl Mu'min, 'Aṣwāt (revista electrónica), (مدرسة الإسكندرية في التصوف: السلطة إعتزل الذي الشيخ. المرسى أبو العباس "La Escuela Sufista de Alejandria:" 'Abū al-'Abbās al-Mursī, el Emām que se retiró del poder, noviembre, (2019).
- Camacho, J. L. T. "Una mezquita para un murciano. Ibn Sabín, Sufí de Ricote". *Andelma: Revista del Centro de Estudios Históricos Fray Pasqual Salmerón*, 15, 26, (2017) 60-66.
- Ḥamdī 'Āṣūr, M., Zkrā al-'Aārif Billāh al-Mursī 'Abū al-'Abbās Uazārat al-Irṣād al-Qaumī. Maṣlaḥat al-Isti'laāt, 2013.
- ذكرى العارف بالله المرسى أبي العباس وزارة الإرشاد القومي مصلحة 2013
الإستعلامات بقلم: محمد حمدي عاشور²¹
- Maḥmūd 'A. Ḥ., al-'Aārif Billāh 'Abū al-'Abbās al-Mursī, al-Mu'assasa al-Miṣreya al-'Aāmma li-tta'alif ua a-nnaṣr: Dār al-Kitāb al-'Arabī li-tti-bā'aa ua a-nnaṣr. Far'a Miṣr, 1969.
- العارف بالله أبو العباس المرسى دكتور عبد الحليم محمود المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر دار الكتاب العربي للطباعة والنشر فرع مصر 1969

DICCIONARIOS CONSULTADOS

- Cook, C., & Fontenla, F. S. (1993). *Diccionario de términos históricos*. *Lingua*, 2, 65.
- Corriente, F. (Ed.). (2008). *Dictionary of Arabic and allied loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and kindred dialects* (vol. 1).
- Corriente, F. (2003). *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* (vol. 22). Gredos Editorial.
- Corriente, F. (1977). *Diccionario árabe-español*.

²¹ Consultado en: recurso consultado en: https://www.noor-book.com/?search_for=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%B3%D9%8A+%D8%A3%D8%A8%D9%88+%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3

RECURSOS CONSULTADOS PARA EL COTEJO DE DATOS EN PÁGINAS WEB

DM Dunlop, “Un santo musulmán español: Abul-’Abbas al-Mursi”, en: *El mundo musulmán*, volumen 35, número 3, p. 181-196

Hizb Abul ‘Abbas al Mursi: “La Letanía de Abul’ Abbas al Mursi”, en: *Libro Awrad - Invocaciones en inglés de la Orden Shadhili*, compilado por Shaykh Nuh Ha Mim Keller El Cairo, Egipto 2006, p. 59;

Ibn Ata Allah al-Iskandari, *Las sutiles bendiciones en la vida santa de Abul Al-Abbas Al-Mursi y su maestro Abu Al-Hasan Al-Shadhili*, traducido por Nancy Roberts, ed. Fons Vitae, 2005 ISBN 978-1-887752-61-9

Anexo

Traducción de fraseologías y plegarias más utilizadas en el habla cotidiano como distintivo del pueblo de Alejandría en lengua egipcia y traducido al español

Traducción literal: <i>Algo por Dios Mursī 'Abū al-'Abbās</i> Una plegaria con la que se solicita al santo que interceda ante Dios para conseguir aquello que una persona anhela, pero, también, se utiliza en todos los trabajos de carga pesada o en las penurias para aliviar el peso o la carga física y emocional.	شي الله يا مرسي يا أبو العباس
Traducción literal: <i>Por la vida del Mursī 'Abū al-'Abbās</i> Un juramento que solo lo pronuncia el pueblo de Alejandría para asegurar que aquello que se dice es una verdad absoluta.	وحياة المرسي أبو العباس
Traducción literal: <i>Leed la "Fātiḥa"* para 'Abū al-'Abbās.</i> Expresión utilizada en todas las canciones populares de los alejandrinos y que goza de una popularidad extrema en todo el territorio de la "Novia del Nilo", que el nombre con el que se refieren los egipcios a la legendaria ciudad de Alejandría. * Es el primer sura/versículo del sagrado libro del Corán y goza de un estatus privilegiado entre todas las demás partes del libro sagrado.	إقرأوا الفاتحة لأبو العباس

Enfoque didáctico y cultural

Refranero mediterráneo

Estudio sobre el quehacer paremiológico español-árabe como referente de los universales fraseológicos

Tarek Shaban Mohammad Salem
Univ. de Al-Azhar (El Cairo-Egipto)

Resumen

Dentro de la identidad cultural, cada comunidad lingüística posee un cúmulo de conocimientos e imaginarios colectivos, categorizaciones y conceptualizaciones semejantes. Los refranes, como un aspecto fraseológico que refleja dicha identidad, son fruto de la relación intercultural y reflejen contrastes y similitudes entre comunidades que emplean lenguas diferentes. Sin embargo, la existencia de refranes en las diversas lenguas nos hace pensar que bien pudiera haber características comunes, por encima de las diferencias lingüísticas sistemáticas y que sería interesante determinar. El objetivo de este trabajo es arrojar luz sobre la equivalencia total en el refranero español-árabe como dos lenguas de dos grandes comunidades del Mediterráneo; además de demostrar que este tipo de lenguaje comunicativo constituye un fenómeno universal. Esta investigación concluye que la cercanía cultural entre ambas comunidades mediterráneas es referente a la multiculturalidad de sus lenguas e implica una mayor existencia de correspondencias formales o literales.

Abstract

Within cultural identity, each linguistic community has a plethora of knowledge, collective stereotypes, categorizations, and symmetric concepts. Proverbs, as a phraseological aspect, reflect identities, as they are driven by intercultural relationships and reflect the pros and cons among communities that use different languages. However, proverbs in various languages suggest common characteristics among communities, besides the systematic linguistic differences that would be interesting to determine. The study is to shed light on the full parity of the Spanish-Arabic proverb as two languages of two large Mediterranean communities and approve that this type of communicative language constitutes a universal phenomenon. This research concludes that the cultural affinity among both Mediterranean communities is attributed to the multiculturalism and formal and textual correspondences of both languages.

Introducción

No cabe duda de que el contacto entre diferentes lenguas es un hecho cotidiano y universal y ello forma una realidad multilingüe y multicultural. A lo largo de la historia del castellano han coexistido otras lenguas pertenecientes a otras culturas que han contribuido a su desarrollo y enriquecimiento cultural. En este sentido, estamos de acuerdo con Elsayed Mahmoud¹ en que “el contacto directo entre el árabe y el romance durante siglos ha dejado una huella indeleble”. Esta influencia no solo se manifiesta a nivel del léxico, sino, también, afecta a todos los ámbitos del uso lingüístico.

Al respecto, en este trabajo, reflexionamos sobre las lenguas en tanto que son delimitadoras de la identidad cultural, y a partir de ello, se nos ocurre tratar las similitudes entre dos idiomas que tienen entre sí una larga historia de contacto directo. Entre las numerosas similitudes que se ofrecen, se hace referencia a las expresiones auténticas fijas y propias de una determinada comunidad lingüística, que se engloban en la categoría de fraseologismos en su *lato sensu*, sobre todo el refranero.

El objetivo de este trabajo se centra en relativizar la idea de similitud mediante la búsqueda de universales fraseológicos en el refranero árabe-español. Partimos desde el estudio de la fraseología en su sentido más amplio, que estudia las combinaciones fijas de palabras cuya estructura es oracional y basada en el modelo *centro-periferia* establecido por la escuela de Praga². Dicho concepto amplio de la fraseología abarca no solo las colocaciones, las locuciones, los enunciados fraseológicos, sino también los refranes, las citas, los proverbios y otras unidades parcialmente fijas.

Al respecto, hemos de decir que no es posible establecer una separación clara y tajante entre paremiólogos y fraseólogos. Ello se debe a que la mayor parte de los autores que investigan en la paremiología lo hacen también sobre otros tipos de unidades fraseológicas y viceversa.

¹ Rania Elsayed Mahmoud, *La presencia del arabismo en la antroponimia hispánica contemporánea*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018, p. 15.

² María Lucía Navarro Brotons, “La paremia y sus variantes: análisis sintáctico, semántico y traductológico español-francés” (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 2013), p. 18.

Además, y de acuerdo con Hernando Cuadrado³, “las combinaciones lingüísticas estables o expresiones fijas, como son las locuciones, expresiones idiomáticas, paremias y fórmulas ritualizadas, reciben los nombres genéricos de unidades fraseológicas o fraseologismos”⁴.

Por su parte, Corpas Pastor señala que los fraseólogos se ocupan preferentemente de las paremias⁵. Por eso, podemos decir que las paremias forman parte integrante del universo fraseológico. Por consiguiente, no consideramos que los términos *fraseología* y *paremiología* como tratados de formas distintas, sino que, la fraseología incluye en su ámbito de estudio la paremiología, que según Snousi Abdalla “se ocuparía exclusivamente de las combinaciones estables que constituyen enunciados y que tienen autonomía dentro del discurso”⁶.

De ahí, se podría afirmar que las unidades fraseológicas se basan en características que comparten con los refranes en general, frente a las combinaciones libres. Por eso, uno de los aspectos que nos animaron a tratar la disimilitud existente entre la fraseología (*sensu lato*) y la paremiología (*sensu stricto*) fue la existencia de muchas características fundamentales y comunes. Rasgos como la frecuencia de uso, la repetición, la fijación y la idiomatización son los que caracterizan dichos actos de habla.

Dada la naturaleza de este trabajo, no vamos a profundizar en la distinción entre fraseología y paremiología, ya que ello no es la intención principal de nuestra investigación, además de que ya existe un gran número de investigaciones que abordan el tema desde este ángulo.

³ Luis Alberto Hernando Cuadrado, *El refrán como unidad lingüística del discurso repetido*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010, p. 13.

⁴ Existen numerosos estudios teóricos que tratan estas unidades; sin embargo, sigue existiendo dudas sobre hasta qué punto se puede incluir dentro de una sola disciplina, la *Fraseología*, o de dos disciplinas, la *Fraseología* y la *Paremiología*.

⁵ Gloria Corpas Pastor, *Diez años de investigación en fraseología: análisis sintáctico-semántico, contrastivo y traductológico*, Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2003, p. 22.

⁶ Snousi Amer Snousi Abdalla, “Los proverbios de animales en árabe clásico análisis, estudio comparativo y equivalencias en español” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2016), p. 32.

Por todo lo anteriormente indicado, las paremias pueden entenderse como una expresión fraseológica que opera en el marco de la intertextualidad, y es fácilmente reconocida por los hablantes de una misma cultura. Por esa razón, los hablantes solo usan una parte de la paremia, porque esperan que sus interlocutores tengan la capacidad de deducir el resto de la secuencia⁷. Así pues, hay que destacar la capacidad de crear un sentido determinado con la coherencia pragmática y semántica, tal como señala María Conca⁸.

Efectivamente, el *refrán* como parte de este género será nuestro centro de atención en este estudio. Para ello, intentamos establecer criterios para determinar la faceta del refrán como una de las divisiones de la fraseología y, a la vez, daremos algunos ejemplos de refranes con equivalencia total que servirán como muestra de su universalidad, sobre todo, entre el español y el árabe como dos lenguas del Mediterráneo.

Sobre el concepto de este género en sí, para el *DRAE*, el refrán es un dicho agudo y sentencioso de uso común. Casares lo define con mayor amplitud: “Una frase completa e independiente, que, en sentido directo o alegórico, y por lo general en forma sentenciosa y elíptica, expresa un pensamiento a manera de juicio, en el que se relacionan, por lo menos, dos ideas”⁹. Por su parte, Sevilla Muñoz¹⁰ define el refrán como “una paremia popular que se caracteriza por una temática genérica, un sentido idiomático, elementos mnemotécnicos, un alcance universal y una morfosintaxis a veces arcaica”. Navarro Domínguez lo define como “enunciado lingüístico que contiene una regla moral y de conducta, bajo la fórmula de frase breve y lapidaria”¹¹.

⁷ Los proverbios de animales en árabe clásico análisis, estudio comparativo y equivalencias en español, p. 35.

⁸ María Conca, *Els refranys catalans*, València: Tres i Quatre, 1987, p. 42.

⁹ Julio Casares, *Introducción a la lexicografía moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992 [1950], p. 192.

¹⁰ Julia Sevilla Muñoz, “Las paremias españolas: clasificación, definición y correspondencia francesa”, *Paremia*, n. 2, (1993), p. 15.

¹¹ Navarro Domínguez, *Análisis del discurso y paremia en H. de Balzac*, Murcia: Universidad de Murcia, 2000, p. 39.

Por otro lado, cabe señalar que el refrán es el resultado de la experiencia vivida por los pueblos, que siempre remite a la utilidad social y se caracteriza por su valor práctico; por eso, “representa el método más acabado de pedagogía popular”¹². A través de los refranes se aprenden los comportamientos sociales, los conceptos morales y los datos útiles para la vida en general, dado que el refranero se entiende como, consejo, descripción y advertencia.

Esta realidad manifiesta sobre los refranes no es exclusiva de algunas sociedades o comunidades humanas, ya que la mayoría de los refranes expresan ideas comunes que se basan en una aguda observación de la vida cotidiana de un grupo de hablantes, de modo que, según señala Ruiz Moreno “pueden encontrarse entre pueblos diferentes en lugares y momentos diferentes”¹³. De hecho, una de las características específicas de los refranes es tener un alcance universal; y, por más, señala los hábitos y costumbres comunes. Martínez Kleiser deduce que “El pueblo no quiere decir plebe, ni ausencia de cultura [...] destaca principios y señala leyes naturales, como resultado de la experiencia y de la observación”¹⁴.

Por todo lo anteriormente señalado, se puede decir que el refranero refleja un sistema de valores culturalmente marcados y conlleva una dimensión didáctica e instructiva para las generaciones venideras. Asimismo, los refranes descansan sobre el sistema de valores que sostienen los ideales de una comunidad determinada.

Cabe señalar que el refranero, tanto árabe como español, ha sido objeto de numerosos y extensos estudios, entre los que se encuentran innumerables refraneros y diccionarios. Destacamos, entre otros, la recopilación de 725 refranes hecha por el Marqués de Santillana en un folleto de 12 hojas al igual que la colección del Comendador Hernán

¹² Mohammad Daher Ababneh, “La mujer en los refraneros árabe y español”, *Revista internacional de culturas y literaturas*, n. 11, (2011), p. 69.

¹³ Rosa María Ruiz Moreno, “Reflexiones sobre el origen de los refranes”, *Anaquel de estudios árabes*, n. 9, (1998), p. 176.

¹⁴ Luis Martínez Kleiser, *Refranero General*, Madrid: Fundación Conde de Cartagena, 1953, p. XVIII.

Núñez de 1555¹⁵, y la *Phiwsophia Vulgar* de Juan de Mal Lara, “vezino de Sevilla”, de 1568, que comprende 1.000 refranes glosados¹⁶. De la misma manera, desde la antigüedad los árabes se interesaron en este tesoro lingüístico tan importante y empezaron a recopilarlos en libros, como por ejemplo *Majma Al-Amthal* de Al-Maydani que data del siglo cuarto D. C.

Llegado este punto, nos preguntamos ¿Por qué existen refranes de distintos pueblos que transmiten conceptos culturales idénticos? Realmente, la respuesta no es tan difícil; dado que los seres humanos comparten una serie de valores y aspectos culturales universales, por lo que resulta normal plasmar este conocimiento común en fenómenos lingüísticos. Además, los refranes árabes cubren varios aspectos de la vida social que ha sido compartida a lo largo de más de ocho siglos durante el reinado islamo-árabe en al-Ándalus, pues “muchos de los refranes árabes se han convertido hoy en día en refranes universales”¹⁷, como es el caso de los refranes españoles. Por lo tanto, encontramos que una buena parte de los refranes árabes tiene una equivalencia total con el refranero español.

En este trabajo tenemos el enfoque de la equivalencia total como punto de partida para nuestro enfoque de la universalidad entre los refraneros de ambos idiomas. Podemos observar, por ejemplo: *La ocasión hace el ladrón* المال السائب يعلم السرقة *una golondrina no hace verano* زهرة واحدة لا تصنع ربيعاً; aquí podemos observar una gran semejanza en el contenido y en la composición, que podemos considerar equivalencias parciales.

Cabe referirse a una de las peculiaridades más notables que distingue al árabe del español: su concisión frente a la precisión de la

¹⁵ Ambos términos se emplean habitualmente como sinónimos. Esta sinonimia es muy antigua y ya se encuentra, por ejemplo, en el título de uno de los primeros trabajos en español acerca del tema: *Refranes o Proverbios que nuevamente coligió y glosó el Comendador Hernán Núñez, profesor eminentísimo de Rhetórica y Griego en Salamanca*, impreso en esa ciudad en 1555.

¹⁶ Hiram Vivanco, “Análisis lingüístico comparativo de los refranes”, *Revista Chilena de Humanidades*, n. 7, (1985), p. 67.

¹⁷ Mohammad Daher Ababneh, “La mujer en los refraneros árabe y español”, art. cit. p. 69.

lengua española¹⁸. Esa peculiaridad es obvia en casi todos los niveles lingüísticos sean semánticos, sintácticos, estructurales, etc. Dicha concisión del árabe la podemos ver muy claramente en la palabra árabe *mathal* مثل. La precisión del español sobresale cuando intentamos buscar el equivalente de esa misma palabra árabe en español, ya que, si iniciamos una búsqueda del equivalente en el diccionario español, nos encontramos ante varios equivalentes entre cuyos significados existen algunas diferencias que muestran una mayor precisión terminológica de la lengua española en comparación con la lengua árabe.

Por ejemplo, y según el *DRAE*¹⁹, una paremia constituye un refrán, proverbio, adagio o sentencia. Además, hallaríamos: apotegma, axioma, cita, epigrama, eslogan, conjuro, sentencia, etc. Por esta razón, Sevilla Muñoz²⁰, con anterioridad, manifiesta que el refrán español es la paremia que reúne 18 rasgos distintivos a saber: agudo, antiguo, basado en la experiencia, bímembre, breve, célebre, con elementos mnemotécnicos, engastado, general, jocoso, metafórico, práctico, popular, repetitivo, sentencioso, unidad cerrada, universal y verdadero. Todas las denominaciones anteriores pueden servir de equivalente válido para la palabra árabe أمثال cuyo significado abarca todos los significados de las mencionadas voces españolas. Por eso, consideramos que el refrán es la paremia más destacada de todos los autores. En palabras de Corpas Pastor, “el refrán es la paremia por excelencia”²¹. Sevilla Muñoz²² reitera que la paremia más representativa en el español es el refrán.

Por eso, vamos a limitarnos a utilizar el término *refrán* como indicador a todos los otros términos anteriormente citados que tienen que se incluirían bajo la rama de la paremiología. El hecho de optar

¹⁸ Ahmad Husein Ziyad Gogazeh, “Los proverbios árabes extraídos del Corán: recopilación, traducción y estudio”, *Paremia*, n. 16, (2007), p. 129.

¹⁹ <https://dle.rae.es/paremia%20?m=form>

²⁰ Julia Sevilla Muñoz, *Hacia una aproximación conceptual de las paremias francesas y españolas*, Madrid: Editorial Complutense, 1988, p. 221.

²¹ Gloria Corpas Pastor, *Diez años de investigación en fraseología*, op. cit., p. 144.

²² Julia Sevilla Muñoz, “Las paremias españolas”, art. cit. p. 16.

por este término es porque se sucinta de uso más o menos común, casi siempre doctrinal y sentencioso, celebre y por lo regular, con novedad en su origen y aprobación en su uso²³.

Características del refranero español-árabe

Alonso Martín²⁴ dice que el refrán se escribe por lo general en forma sentenciosa y expresa un pensamiento; y recoge una experiencia sacada de la ciencia de un pueblo. Por este motivo, el cotejo de un número considerable de refranes en español y en árabe nos aporta mucha información de interés sobre las características y los datos de dichos refranes. Vamos a ofrecer algunos rasgos que tienen en común el refranero en español y en árabe, motivo por el cual, a nuestro parecer, desempeña un papel trascendente el aspecto de su universalidad.

Para ello, es digno señalar que como los refraneros son productos universales, casi en todas las culturas tienen estos rasgos en común²⁵:

- Unas frases independientes, breves.
- Su autor es desconocido
- Generalmente escritos en forma sentenciosa y a veces humorística.
- Normalmente formados por dos frases que cada una de las cuales refuerza la idea de la otra.

Generalmente, los refranes en español y en árabe se caracterizan por:

1. Características fonéticas: El elemento fónico representa el factor determinante en la formación de la mayoría de los refranes. Por eso, la función especial que desempeñan los segmentos fonéticos en la caracterización de los refranes como

²³ José María Sbarbi y Osuna, "Colección de los adagios, proverbios y frases proverbiales, sentenciosas idiomáticas que se hallan en *El Quijote*", citado en Ahmed Abdelaziz Abolata, *Estudio paremiológico contrastivo de El Quijote y su traducción al árabe de 'Abd al-Rahmān Badawī* (Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2016), p. 46.

²⁴ Alonso Martín, *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*, Madrid: Aguilar, 1987, p. 253.

²⁵ Doval Gregorio, *Del dicho al hecho*, Madrid: Ediciones del Prado, 1995, p. 413.

unidades textuales distintas de otras expresiones lingüísticas refleja aspectos de similitudes entre el español y el árabe y, por lo tanto, aspectos de su universalidad.

Hay dos tipos de fenómenos que recurren significativamente²⁶:

- a. Rima. Los refranes suelen terminar en palabras que riman. La rima puede considerarse como el factor fónico-rítmico más característico del refrán, debido a la autonomía o la independencia fónica distintiva que le confiere:

Comida hecha, amistad deshecha.

العقل السليم ف الجسم السليم

- b. Repetición de sonidos. Es frecuente encontrar que un sonido dado se repite varias veces en un refrán. En algunos casos se trata claramente de aliteración:

El que se casa, casa quiere. /k/

عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة /r/

2. Características estructurales: El refrán, tanto por efecto de la *fijación* o cohesión de sus elementos, como por su propia literalidad, es una unidad lingüística de un *estatus* similar al de la palabra. Según Alberto Zuluaga, “las expresiones de sintaxis fija tienen en común con las palabras el ser empleadas como unidades compactas y, al mismo tiempo, tienen en común con las frases el estar compuestas de varias palabras”²⁷.
3. Características sintácticas: El análisis de la estructura sintáctica de los refranes se hizo sobre la base de dos aspectos principales: el análisis de las estructuras profunda y de superficie, por una parte, y de los recursos empleados para alterar el orden sintáctico normal, por otra. Dicho tipo de características puede abarcar:

²⁶ Hiram Vivanco, “Análisis lingüístico comparativo”, art. cit. p. 75.

²⁷ Alberto Zuluaga, *Introducción al estudio de las expresiones fijas*, Frankfurt: Verlag Peter Lang., 1980, p. 33.

- a. Simetría. En general, los refranes pueden tener o no una estructura sintáctica similar entre sí, ya sea en superficie o en su forma profunda, lo que consideramos simetría que presenta similitud en su estructura de superficie. Esta forma simétrica de los refranes es una de las dos características sintácticas.

A rey muerto, rey puesto

مات الملك، عاش الملك

Estos refranes constan de dos partes, las que presentan la misma estructura sintáctica entre sí. Los refranes de este tipo tienen una frecuencia importante. En este grupo encontramos que el refrán, aunque tiene dos partes con una estructura de superficie diferente, posee una estructura profunda similar o idéntica.

- b. Elipsis: La omisión de algún elemento sintáctico es otra de las características más notables que presentan los refranes tanto en español como en árabe. Un buen grupo de refranes españoles carece de verbo. En este sentido, Archer Taylor opina que “no se puede indicar con claridad y certeza, cuál es la verdadera fuente de los refranes de este tipo ya que pueden surgir por diversos caminos”²⁸. Hay muchos refranes que carecen del verbo y lo que llama la atención es su traducción o sea equivalente figura sin ello, como, por ejemplo:

Mente sana en cuerpo sano

العقل السليم في الجسم السليم

- c. Repetición: En muchos refranes se repite alguna palabra, lo que contribuye a distinguirlos de una expresión ordinaria. La repetición de algún elemento no sólo cumple con una función poética, sino que es la consecuencia de la simetría sintáctica. Por ejemplo:

²⁸ Archer Taylor, *The Proverb*, Cambridge: Harvard University Press, 1931, p. 144.

Ojo por ojo, diente por diente

العين بالعين والسن بالسن

La traducción/equivalencia total como referente de la universalidad fraseológica

El refrán, que se remonta a cientos de años de la antigüedad, es una herencia que se transmite de una generación a otra y de una lengua a otra. La gente emplea los refranes para transmitir su sabiduría, sus pensamientos, sus conocimientos, sus experiencias y sus sentimientos. El gran parecido entre los componentes de los refranes en muchas lenguas señala en primer grado que es fruto de un proceso de traducción. En este sentido, estamos de acuerdo en que un gran número de dichos refranes se han traducido a muchos idiomas²⁹. Así que, no hay duda de que la traducción desempeñó un papel importante en lo que podemos denominar *universalidad fraseológica*, sobre todo la traducción literal que se observa en unidades como:

El fin justifica los medios

الغاية تبرر الوسيلة

La traducción del refranero resulta una tarea difícil, si no imposible, y esto se debe en primer lugar a la peculiaridad de dichas unidades. Esto es quizás lo que le lleva a El-Madkouri Maataoui³⁰ a afirmar que “junto con los refranes y proverbios se ha considerado a los fraseologismos como manifestaciones lingüísticas propias y particulares, por eso cuesta trasvasarlas de una lengua a otra”. En este sentido, en palabras de Andreas Wesch, “toda lengua posee algunas características universales que reflejan las condiciones comunicativas específicas del lenguaje oral”³¹.

²⁹ Daher Ababneh, Mohammad, “La mujer en los refraneros árabe y español”, art. cit. p. 69.

³⁰ Mohamed El-Madkouri Maataoui, “La traducibilidad del refranero entre el árabe y el español”. *Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n. 20, (2010), p. 12.

³¹ Citado en Cornelia Camelia Dinica, “Las marcas de la coloquialidad en la traducción novelística del español peninsular actual al rumano: fraseología y léxico” (Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016), p. 55.

La traducción de dichas unidades conlleva a una equivalencia, y esta equivalencia tiene que ser plena y total³² para transmitir el contenido semántico, pragmático, denotativo y connotativo de la unidad en cuestión. Por eso, si obtenemos una equivalencia nula del proceso de la traducción, el refrán o la unidad fraseológica ya pierde su significado en el nivel textual³³. A este respecto, Zuluaga señala que «ninguna traducción puede igualar al original en todos los sentidos»³⁴.

Por eso, el problema de la traducción de las unidades fraseológicas en general, y de las que los refranes en particular, plantea la conocida cuestión de que “la interpretación estándar no es de tipo literal, ni la suma composicional de los significados”³⁵.

Nida³⁶ en la equivalencia formal dice que el traductor tiene que centrarse en el mensaje en sí mismo. En este sentido, los traductores buscan la traducción funcional, el equivalente pragmático entre la lengua original y la lengua meta. Por eso, damos la razón a que la correspondencia óptima se consigue cuando la equivalencia formal y funcional coincide o casi entre los refranes de ambos idiomas ya que los paremiólogos constatan que empíricamente ya está comprobado el carácter universal de los significados proverbiales³⁷.

Podemos observar que en el binomio español árabe hay equivalencia total entre sus sistemas fraseológicos; y esto se debería en primer lugar a las experiencias vividas por los pueblos del Mediterráneo y por lo tanto a la traducción; donde las dos expresiones comparten el mismo significado y la misma distribución estructural. Por eso,

³² Aina Torrent-Lenzen, “Los conceptos relativos a la equivalencia traductora en el campo de la fraseología: revisión crítica y propuestas”, en Heike van Lawick y Brigitte Jurku (eds.): *Performanz & Translation*, Berlín: Lit Verlag, 2012, pp. 273-286, p. 270.

³³ Erla Hallsteinsdóttir, “Phraseographie”, *Hermes: Journal of Language and Communication Studies*, n. 36, (2006), p. 116.

³⁴ Alberto Zuluaga, “Traductología y fraseología”, *Paremia*, n. 8, (1999), p. 537.

³⁵ Corpas Pastor, Gloria, *Manual de fraseología española*, Madrid: Gredos, 1996, p. 163.

³⁶ Eugene Nida, *Towards a Science of Translating*, Leiden: Brill Archive, 1964, p. 159.

³⁷ Reyadh Mahdi Jasim, *El refranero iraquí aspectos semánticos y socioculturales*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006, p. 64.

no nos extraña lo que ha observado Salah El Din³⁸ en que la lengua árabe, a pesar de sus génesis diferentes, mantiene con la española cierto paralelismo en lo que se refiere a sus respectivos sistemas fraseológicos a nivel del refrán.

El concepto de equivalencia está ligado al acervo cultural de cada hablante y sigue pautas determinadas³⁹. Rabadán y Fernández Nistal⁴⁰ proponen la definición del concepto de equivalencia como “una noción funcional-relacional de carácter dinámico que se constituye en propiedad definitoria de toda traducción”. Por eso, la equivalencia total se refiere a las unidades que respetan gran parte de los parámetros de equivalencia. Este tipo de equivalencia debe responder a muchos criterios de los parámetros: el mismo significado denotativo y connotativo, la misma base metafórica, los mismos componentes léxicos, la misma carga pragmática. De tal forma, la equivalencia total se da cuando tanto la unidad de la lengua de origen como la de la meta presentan la misma distribución y frecuencia de uso, las mismas implicaturas convencionales, la misma carga pragmática. De ahí, es verdad que cuanto más cercanas son las lenguas en cuanto a su cultura y genealogía, más posibilidades existen de encontrar equivalentes plenos.

Cabe indicar que los paralelismos, o sería la equivalencia total, en los sistemas fraseológicos pueden notarse más en las lenguas europeas por su origen de familias lingüísticas; por eso estamos de acuerdo con Corpas Pastor en que “la mayor parte de las lenguas europeas poseen sistemas fraseológicos similares”⁴¹, que la podemos ver estructurados en tipologías paralelas que muestran tendencias universales. Estos

³⁸ Mona Salah El Din, “Paralelismos en la fraseología coloquial: estudio contrastivo español-árabe, en *Textos sin fronteras: literatura y sociedad*”, en Hala Abdel Sakan Ahmed Awaad, Mariela Insúa Cereceda (coords.), *Textos sin fronteras: literatura y sociedad*, Biadig: Biblioteca áurea digital, 2010, pp. 201-214, p. 205.

³⁹ Picazo Millán, Elena, “Los manuales de español y francés lengua extranjera y su contenido en unidades fraseológicas. Estudio contrastivo español-francés” (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 2021), p. 194.

⁴⁰ Rosa Rabadán y Purificación Fernández Nistal, *La traducción inglés-español: fundamentos, herramientas, aplicaciones*, León: Universidad de León, 2003, p. 58.

⁴¹ Gloria Corpas Pastor, *Diez años de investigación en fraseología*, op. cit., p. 217.

européismos culturales proceden de muchas fuentes, como fragmentos de la Biblia, literatura greco-romana, textos latinos medievales; literatura y folclore populares. Por su frecuencia de uso y repetición, se tradujeron literalmente a muchos idiomas, entre ellos el árabe:

Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios
 أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله

También algunos proceden del latín: *mens sana in corpore sano* que se tradujo literalmente a muchos idiomas: español: *mente sana en cuerpo sano*; inglés: *a healthy mind in a healthy body*; italiano: *mente sana in corpo sano*; árabe: العقل السليم في الجسم السليم, etc.

Autores como Mellado Blanco⁴² ha llegado a la conclusión de que incluso los universalismos o internacionalismos, que son los mejores candidatos a ser equivalentes totales, se convierten en equivalentes parciales debido a que «las condiciones de uso (parámetro connotativo-pragmático), y a menudo también la estructura y extensión del significado fraseológico, se desarrollan en cada lengua de manera libre e imprevisible.

Muestras de refranes español-árabes con equivalencia total

Pese a que tratamos dos lenguas que pertenecen a dos ámbitos socioculturales y lingüísticos tan diferentes, puede que la universalidad paremiología obedece en alto grado a un mismo patrón creativo partiendo de muchos refranes donde se encuentra su equivalencia entre ambas culturas. En todos los pueblos han florecido las unidades paremiológicas, por lo que los refranes se caracterizan por tener un alcance universal, porque desvelan todo lo universal y persistente en la naturaleza del hombre. Por eso, no es extrañar que el refrán

⁴² Carmen Mellado Blanco, "Parámetros específicos de equivalencia en las unidades fraseológicas del español y el alemán", *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n. 33, (2015), p. 159.

español tiene un origen variado “proviene del mundo árabe, el mundo grecolatino, la Biblia...”⁴³.

En el *Refranero multilingüe*⁴⁴ publicado en el Centro Virtual Cervantes podemos localizar –como muestras– los refranes siguientes con equivalencia total⁴⁵:

A rey muerto, rey puesto

مات الملك، عاش الملك

Cada cosa en su tiempo

كل شيء بأوانه

Cuando el gato no está, los ratones bailan

إن غاب القط العب يا فار⁴⁶

Cuando la pobreza entra por la puerta, el amor salta por la ventana

إذا دخل الفقر من الباب هرب الحب من الشباك

Cuando sople tu viento, aprovéchalo

إذا هبَّت رياحك فاغتنمها

El fin justifica los medios

الغاية تبرر الوسيلة

⁴³ Hanane Abdi Yattou, “Análisis contrastivo y estudio de una base de datos paremiológica temática: “hispano-francés-árabe”. Problemas de traducción y de equivalencia” (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 2016), p. 67.

⁴⁴ Fruto de la investigación conjunta de especialistas españoles y extranjeros coordinados por Julia Sevilla Muñoz y Teresa Zurdo Ruiz-Ayúcar (Universidad Complutense de Madrid) hasta octubre de 2021. Dicho refranero presenta parte de los resultados de varios proyectos de Investigación, entre ellos *El mínimo paremiológico* (HUM2005-03899, 2005-2008), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, *Ampliación del mínimo paremiológico* (FFI2008-02681/FILO, 2008-2011), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación; PAREMIASTIC (FFI2011-24962, 2012-2014).

⁴⁵ Por cuestión de espacio, nos limitamos a ofrecer este muestreo como modelo de la equivalencia total.

⁴⁶ Coloquial egipcio.

La palabra es plata y el silencio es oro

إذا كان الكلام من فضة، فالسكوت من ذهب

Las desgracias nunca vienen solas

المصائب لا تأتي فرادى

Las paredes tienen oído

إن للحيطان آذاناً

Más vale enemigo sabio que amigo ignorante/estúpido

عدو عاقل خير من صديق جاهل

Más vale estar solo que mal acompañado

الوحدة خير من جليس سوء

Más vale prevenir que curar

الوقاية خير من العلاج

Mató dos pájaros con una sola piedra

أصابَ عصفورين بحجر واحد

Mente sana en cuerpo sano

العقل السليم في الجسم السليم

Nada nuevo bajo el sol

لا جديد تحت الشمس

No es oro todo lo que reluce

ليس كل ما يلمع ذهباً

No hay humo sin fuego

لا دخان بدون نار

No hay que extender la pierna más que lo que da de sí la sábana

على أد لحافك مد رجلك⁴⁷

⁴⁷ Coloquial egipcio.

No muerdas la mano que te da de comer

لا تعض اليد التي تطعمك

Ojo por ojo, diente por diente

العين بالعين والسن بالسن

Quien con fuego juega se quema

من يلعب بالنار تحرقه

Quien ríe el último, ríe más tiempo

من يضحك أخيراً، يضحك كثيراً

Todos los caminos llevan a Roma

كل الطرق تؤدي إلى روما

Conclusiones

Los refranes son signos de unas situaciones, fruto de experiencia vivida que se repite entre los pueblos. Son pues, un testigo de la memoria colectiva de un pueblo. Esta memoria refleja la experiencia histórica de la comunidad lingüística y, dado que cada comunidad tiene una experiencia propia, se puede suponer que también tendrá sus propios testigos lingüísticos. Por lo que, presentarán rasgos específicos-culturales. Hemos podido apreciar que los refranes reflejan características socioculturales del grupo que los emplea.

El refrán, pues, es una clara manifestación del condicionamiento cultural del lenguaje, una posibilidad de trabajo interdisciplinario de vastas proporciones. Por tanto, si aplicamos estas consideraciones teóricas a nuestro análisis contrastivo, vemos que, tanto los casos de equivalencia plena como los de equivalencia parcial, pertenecen a la categoría de los universales fraseológicos. Por lo que podemos considerar que los refranes que hemos recopilado en este trabajo, aunque a veces tengan una equivalencia parcial, son referentes de la universalidad fraseológica entre el español y el árabe que representan dos grandes comunidades del Mediterráneo.

Así que, los estudios comparados de refranes de distintas culturas y de distintas naciones demuestran que un gran número de ellos son comunes a casi todas y que pueden ser considerados patrimonio de toda la humanidad. Por eso, las lenguas en general son delimitadoras de la identidad cultural.

Tanto las características de orden lingüístico como las de tipo funcional son compartidas notablemente por los refranes en español y en árabe. Este hecho nos lleva a concluir que los refranes son expresiones lingüísticas con rasgos claramente identificables y que no son propios de lenguas particulares. Queda claro que la universalidad del refrán se debe a varios factores, entre ellos su traducción y su origen popular, ya que en todas partes aparece la sabiduría vulgar que traspasa los círculos sociales y es aceptada por todos.

Por eso, la equivalencia total y literal se debería a que el refrán es eminentemente oral, de autoría colectiva y anónima. Así que, la existencia de refranes idénticos constituye punto digno de ser estudiado y que, al parecer, no ha sido considerado anteriormente entre el binomio español-árabe en determinado.

Bibliografía

- Abdi Yattou, Hanane, “Análisis contrastivo y estudio de una base de datos paremiológica temática: “hispano-francés-árabe”. Problemas de traducción y de equivalencia” (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 2016).
- Casares, Julio, *Introducción a la lexicografía moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992 [1950].
- Conca, María, *Els refranys catalans*, València: Tres i Quatre, 1987.
- Corpas Pastor, Gloria, *Diez años de investigación en fraseología: análisis sintáctico-semántico, contrastivo y traductológico*, Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2003.
- , *Manual de fraseología española*, Madrid: Gredos, 1996.
- Daher Ababneh, Mohammad, “La mujer en los refraneros árabe y español”, *Revista internacional de culturas y literaturas*, n. 11, (2011), pp. 68-80.

- Dinica, Cornelia Camelia, “Las marcas de la coloquialidad en la traducción novelística del español peninsular actual al rumano: fraseología y léxico” (Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016).
- El-Madkouri Maataoui, Mohamed, “La traducibilidad del refranero entre el árabe y el español”. *Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, n. 20, (2010). Consultado el 15 de marzo de 2022. Disponible en http://www.um.es/tonosdigital/znum20/secciones/tritonos-2-traducciondelrefranero_correccion.htm.
- Elsayed Mahmoud, Rania, *La presencia del arabismo en la antroponimia hispánica contemporánea*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018.
- Gregorio, Doval, *Del dicho al hecho*, Madrid: Ediciones del Prado, 1995.
- Hallsteinsdóttir, Erla, “Phraseographie”, *Hermes: Journal of Language and Communication Studies*, n. 36, (2006), pp. 91-128.
- HERNANDO CUADRADO, Luis Alberto, *El refrán como unidad lingüística del discurso repetido*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2010.
- MAHDI JASIM, Reyadh, *El refranero iraquí aspectos semánticos y socioculturales*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006.
- Martín, Alonso, *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*, Madrid: Aguilar, 1987.
- Martínez Kleiser, Luis, *Refranero General*, Madrid: Fundación Conde de Cartagena, 1953.
- Mellado Blanco, Carmen, “Parámetros específicos de equivalencia en las unidades fraseológicas del español y el alemán”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, n. 33, (2015), pp. 153-174.
- Navarro Brotons, María Lucía, “Las paremia y sus variantes: análisis sintáctico, semántico y traductológico español-francés” (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 2013).
- Navarro Domínguez, Fernando, *Análisis del discurso y paremia en H. de Balzac*, Murcia: Universidad de Murcia, 2000.
- Nida, Eugene, *Towards a Science of Translating*, Leiden: Brill Archive, 1964.
- Picazo Millán, Elena, “Los manuales de español y francés lengua extranjera y su contenido en unidades fraseológicas. Estudio contrastivo español-francés” (Tesis doctoral, Universidad Alicante, 2021).
- Rabadán, Rosa y Purificación Fernández Nistal, *La traducción inglés-español: fundamentos, herramientas, aplicaciones*, León: Universidad de León, 2003.
- Ruiz Moreno, Rosa María, “Reflexiones sobre el origen de los refranes”, *Anaquel de estudios árabes*, n. 9, (1998), pp. 169-178.

Salah El Din, Mona, “Paralelismos en la fraseología coloquial: estudio contrastivo español-árabe, en *Textos sin fronteras: literatura y sociedad*”, en Hala Abdel Sakan Ahmed Awaad, Mariela Insúa Cereceda (coords.), *Textos sin fronteras: literatura y sociedad*, Biadig: Biblioteca áurea digital, 2010, pp. 201-214.

Sbarbi y Osuna, José María: “Colección de los adagios, proverbios y frases proverbiales, sentenciosas idiomáticas que se hallan en *El Quijote*”, citado en Ahmed Abdelaziz Abolata, *Estudio paremiológico contrastivo de El Quijote y su traducción al árabe de ‘Abd al-Rahmān Badawī* (Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2016).

Sevilla Muñoz, J.; Zurdo Ruiz-Ayúcar, M. I. T. [dir.] (2009): *Refranero multilingüe*. Madrid. Instituto Cervantes (Centro Virtual Cervantes). <<http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/>>

Sevilla Muñoz, Julia, “Las paremias españolas: clasificación, definición y correspondencia francesa”, *Paremia*, n. 2, (1993), pp. 15-20.

—, *Hacia una aproximación conceptual de las paremias francesas y españolas*, Madrid: Editorial Complutense, 1988.

Snousi Abdalla, Snousi Amer, “Los proverbios de animales en árabe clásico análisis, estudio comparativo y equivalencias en español”, (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2016).

Taylor, Archer, *The Proverb*, Cambridge: Harvard University Press, 1931.

Torrent-Lenzen, Aina, “Los conceptos relativos a la equivalencia traductora en el campo de la fraseología: revisión crítica y propuestas”, en Heike van Lawick y Brigitte Jurku (eds.): *Performanz & Translation*, Berlín: Lit Verlag, 2012, pp. 273-286.

Vivanco, Hiram, “Análisis lingüístico comparativo de los refranes”, *Revista Chilena de Humanidades*, n. 7, (1985), pp. 67-109.

Ziyad Gogazeh, Ahmad Husein, “Los proverbios árabes extraídos del Corán: recopilación, traducción y estudio”, *Paremia*, n. 16, (2007), pp. 129-138.

Zuluaga, Alberto, “Traductología y fraseología”, *Paremia*, n. 8, (1999), pp. 537-549.

—, *Introducción al estudio de las expresiones fijas*, Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1980.

Lenguas interculturales del Mediterráneo

El inglés de Gibraltar desde un enfoque didáctico

Clementina Persaud

Asociación de Intérpretes de Conferencias AICE

Resumen

La historia lingüística de Gibraltar es tan fascinante como la propia historia de este territorio como un lugar con una posición geográfica única. A lo largo de los siglos, Gibraltar ha sido habitada por diversas culturas y civilizaciones, cada una de las cuales ha dejado su huella y su impronta en el lenguaje hablado en la región. Distintas civilizaciones con sus propios códigos lingüísticos y comunicativos que han dado forma a su identidad única, desde los fenicios y cartagineses, seguidos por la ocupación romana, cuando la Roca era conocida como Mons Calpe. Según datos históricos documentados, estas civilizaciones dejaron una influencia lingüística limitada en la región, aunque es probable que algunos términos y expresiones hayan sido adoptados de estas culturas. En la actualidad, en Gibraltar, se hablan varias lenguas debido a su rica historia multicultural y a su estatus como territorio británico en el sur de la Península Ibérica. Las lenguas más importantes habladas en Gibraltar son el inglés, que se considera la lengua oficial y administrativa y se utiliza, asimismo, en la educación, en los organismos gubernamentales, los negocios y

en la mayoría de las interacciones formales. Mientras, el español se utiliza principalmente como lengua informal para las comunicaciones cotidianas y sociales. Otro lenguaje comunicativo en Gibraltar es el *yanito* y que se considera la lengua propia del lugar. Los habitantes de Gibraltar alternan el español y el inglés, mezclados con unidades léxicas que son consecuencia de la combinación de ambos idiomas, junto a la utilización de palabras de otras lenguas. En este trabajo, vamos a tratar cuestiones relacionadas con el *yanito* desde un enfoque didáctico aplicado a la interpretación bilateral o de enlace inglés-español en la que el cambio de código es fundamental para una buena realización de un encargo profesional. Nos centraremos concretamente en cómo trabajar las distintas competencias que necesita el/la intérprete para la realización de una traducción a vista (TaV) y aplicar los principios del cambio de código al diseño de materiales para el aula.

Abstract

The linguistic history of Gibraltar is as fascinating as the territory's own history due to the unique geographical location of the British overseas territory. Over the centuries, Gibraltar has been inhabited by different cultures and civilisations, which have left their mark and imprint on the language spoken in the area. The unique identity of the population has been shaped by the different civilisations and their own linguistic and communicative codes, from the Phoenicians and Carthaginians to the Roman occupation, when the Rock was known as Mons Calpe. According to documented historical records, these civilisations left a limited linguistic influence in the region, although it seems likely some terms and expressions were adopted from these cultures. Today, several languages are spoken in Gibraltar due to its rich multicultural history and its status as a British overseas territory in the Southern tip of the Iberian Peninsula. The most spoken language in Gibraltar is English, as it is the official and administrative language, also used in education, government agencies, business, and most formal interactions. Meanwhile, Spanish is mainly used as an informal language for everyday and social communication. Also spoken in Gibraltar is *Yanito*, which is the local language. The inhabitants of

Gibraltar alternate between Spanish and English, mixing lexical units resulting from the combination of both languages, interspersed with words from other vernaculars. In this paper, we will deal with issues related to *Yanito* from a didactic approach applying it to English-Spanish liaison/bilateral interpreting in which code-switching is essential for the successful completion of a professional assignment. We will focus specifically on how to work on the different skills required by the interpreter to carry out a sight translation (ST) and to apply the principles of code-switching to the design of classroom materials.



Imagen 1: Mapa de Gibraltar. Ubicación geográfica (Imagen de autor desconocido que está bajo licencia CC BY-SA-NC)

Introducción

Gibraltar es un pequeño enclave que se encuentra en el extremo sur de la Península Ibérica, en la confluencia entre el Mar Mediterráneo y el Océano Atlántico, lo que lo convierte en una zona que ha sido paso de múltiples civilizaciones que han dejado su huella tanto en el territorio como en la lengua. Aunque su historia es muy variada, accidentada y rica, haremos un breve repaso de esta, para centrarnos más en los aspectos lingüísticos del territorio, en primer lugar, para después ahondar en la cuestión comunicativa o lingüística.

Por virtud del Tratado de Utrecht firmado el 13 de julio de 1713, en su artículo X se cede a la Corona Británica “la plena y entera propiedad de la ciudad y el castillo de Gibraltar, juntamente con su puerto, defensas y fortalezas que le pertenecen”¹. El enclave en ese

¹ Uxó, J. (1999). Evolución de la identidad gibraltareña. En *Estudios sobre Gibraltar*. (INCIPE). Madrid: Ministerio de Defensa e Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior (pp.15-58).

momento tiene una población multicultural en la que predominan los genoveses². En un principio, las autoridades británicas fomentaron la actividad comercial y el establecimiento de súbditos ingleses protestantes, además de genoveses y judíos. La intención era crear una ciudad eminentemente inglesa, pero el intento fracasó y hacia 1753 la población de 1816 se dividía en distintos grupos: británicos 23,9% de la población; genoveses 32,9%, judíos 31,7%, españoles 10,2% y portugueses 1,3%³.

Pero hasta 1814, no se produce un fenómeno de migración masiva, momento en el que la población llegó a sobrepasar los 10.000 habitantes. En 1830 Gibraltar es declarada colonia británica, pero la realidad es que se cambia nada más el nombre del territorio, pero no el estado legal de sus habitantes civiles. En el siglo XIX, gracias a la llegada del primer buque de vapor se llega a los 19.000 habitantes. En la actualidad la población es de 29.683 habitantes y las lenguas que se hablan son: el inglés como lengua oficial, además del español, italiano y portugués⁴.

Durante el siglo XX, Gibraltar pasa por distintas épocas en las que su importancia estratégica queda de manifiesto. Tanto las dos guerras mundiales como la depresión económica de los años 30 del siglo pasado dejan su huella en el territorio, además de su impacto sobre la psicología de la población, que comienza a mostrar deseos de que se oiga más su voz y de desempeñar un papel más importante en vida política del territorio⁵. Las evacuaciones de la población gibraltareña durante la Segunda Guerra Mundial la Segunda Guerra Mundial (principalmente mujeres y niños) a Inglaterra, Madeira o Jamaica, y

² Rodríguez García, M. (2023). Hacia una nueva definición del yanito. *Boletín Hispánico Helvético Digital*, 391-420. <http://doi.org/10.36950/bhhd.vi39-40.10098>

³ *Idem*.

⁴ Gibraltar. (n.d.). Tomado 12 de marzo, 2024, de <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/gibraltar/#people-and-society>

⁵ Uxó, J. (1999). Evolución de la identidad gibraltareña. En *Estudios sobre Gibraltar*. (IN-CIPE). Madrid: Ministerio de Defensa e Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior (pp. 15-58).

el cierre de la verja el 8 de junio de 1969, acercó a estas personas más a la cultura y lengua británicas.

El resultado de este cambio de actitud significa que finalmente en este siglo es cuando se producen los mayores cambios en el estatus de la población con otro hito en 1969, año en que se introduce el sistema electoral de voto en bloque parcial con la promulgación de la Constitución en ese mismo año. En 2006 se promulgó una nueva Constitución que entró en vigor el 1 de enero de 2007 y que se mantiene en vigor hasta el momento actual⁶ y por virtud de la cual se mantiene el estatus de Gibraltar como Territorio Británico de Ultramar, con un mayor nivel de autogobierno. El Gobierno de Gibraltar tiene competencias en todas las materias, excepto Defensa y Asuntos Exteriores⁷.

Estos antecedentes que resumen de una forma muy abreviada la influencia pluricultural que se ha vivido en la zona, pero que nos dan ya pie a pensar en lo interesante y especial que puede ser la comunicación lingüística en el territorio, sobre todo si tenemos en cuenta que la población utiliza una variedad vernácula local de cambio de código inglés-español, denominada yanito/llanito, al igual que sus habitantes⁸. Esta variedad lingüística se define también en términos más sencillos como “el modo de hablar de los hablantes bilingües de inglés y español que habitan en Gibraltar”⁹. También tenemos la definición de Levey¹⁰ que nos lleva un paso más allá al describe como:



Imagen 2. Imagen de autor desconocido está bajo licencia CC BY-SA-NC

⁶ Gibraltar Constitution Order 2006. (n.d.). Retrieved May 13, 2024, from <https://www.gibraltarlaws.gov.gi/papers/gibraltar-constitution-order-2006-6>

⁷ López, Á. (2023, noviembre 7). 5 preguntas sobre Gibraltar. InfoGibraltar. <https://info-gibraltar.com/documentacion/a-fondo/5-preguntas-sobre-gibraltar/>

⁸ Rodríguez García, M. (2023). Hacia una nueva definición del yanito. *Boletín Hispánico Helvético Digital*, 391–420. <http://doi.org/10.36950/bhhd.vi39-40.10098>

⁹ Amador, M. V. (2018). Introducción al yanito de Gibraltar. *E-Aesla*, 4, 323–330.

¹⁰ Levey, D. (2008). Language change and variation in Gibraltar. *Language Change and Variation in Gibraltar*, 1–216.

It is fundamentally a spoken Spanish-dominant variant, which incorporates English lexical and syntactic constituents as well as some unique local lexical items.

Lo cual se confirma cuando observamos que, aunque el inglés se perciba como la lengua de prestigio, es habitual que en el seno de una misma familia los padres hablen a los hijos en inglés por cuestiones de educación, que hablen entre sí en yanito y les hablen a los abuelos en español (Levey)¹¹. Incluso, pese a las connotaciones de prestigio divergentes que puede haber sobre el yanito, esta variedad sigue siendo un marcador de identidad de la identidad gibraltareña, que no es ni británica ni española (Kellerman¹²).

Características del Yanito

Como ya hemos visto, el *yanito* es el resultado de la convivencia de distintas lenguas y culturas del Mediterráneo, algo que se refleja en el léxico característico del yanito. Así podemos ver que ha tomado palabras de múltiples idiomas, incluidos el inglés, el español, el italiano y el árabe. Debemos notar que muchas de estas palabras pueden tener significados diferentes o ser usadas de manera única por los hablantes de yanito.

Una de las características más definitorias del yanito es la utilización del cambio de código o *code-switching*¹³ que consiste en la introducción o formación de una estructura gramatical con dos o más lenguas dentro de la misma unidad sintáctica, que suele ser una oración. Tanto la información de la estructura sintáctica como gramatical se obtienen de mediante la configuración del orden de las palabras de la oración, morfemas o elementos léxicos concretos.¹⁴

¹¹ Levey, D. (2015). Gibraltar English. *The Lesser-Known Varieties of English*, 2, 51-69.

¹² Kellermann, A., (2001). A new New English: Language, politics, and identity in Gibraltar (Vol. 5). BoD-Books on Demand.

¹³ Amador, M. V. (2018). Introducción al yanito de Gibraltar. *E-Aesla*, 4, 323-330.

¹⁴ Moyer, M. (2009). *Analysis of code-switching in Gibraltar*. Universitat Autònoma de Barcelona.

En el caso de Gibraltar hablamos de un territorio donde la tensión política con España incide con fuerza sobre la ideología lingüística, por lo que el cambio de código es un argumento que utilizan los gibraltareños para distinguirse de los hispanohablantes españoles, lo que lo convierte en un marcador de identidad etnolingüística y exogrupo, con el que no se identifica. Asimismo, al ser una modalidad comunicativa propia, refleja su especificidad étnica y cultural además de ser un medio para reafirmar esta.¹⁵

Vázquez¹⁶ nos define los rasgos lingüísticos característicos del yanito como sigue:

- a. la mezcla de código (code-mixing). En este caso el hablante utiliza elementos lingüísticos de dos o más lenguas o variedades lingüísticas en una sola oración intervención, sin cambiar necesariamente de una lengua a otra completamente. Se considera que es un acto involuntario o inconsciente y responde a unas deficiencias lingüísticas por parte del hablante porque en un mismo discurso emplea dos códigos, combinándolos de forma que no sea posible discernir una lengua base¹⁷.
- b. la alternancia de código (code-switching). Al contrario del caso anterior, ; la alternancia de código, sin embargo, tiene lugar cuando hay un cambio de lengua después de una frase y el hablante alterna oraciones en dos lenguas diferentes.¹⁸¹⁹

¹⁵ Errico, E. (2012). Cambio de código y humor en yanito. *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, 8, 573-583.

¹⁶ Vázquez, M. (2018) Introducción al yanito de Gibraltar. Cádiz: 36th International Conference – AESLA 2018.

¹⁷ Bibliografía Cervantes, C. C. V. (s/f). CVC. *Diccionario de términos clave de ELE. Alternancia de código*. Recuperado el 13 de mayo de 2024, de https://cvc.cervantes.es/ENSE-NANZA/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/alternanciadicodigo.htm

¹⁸ Vázquez, M. (n.d.). Introducción Al Yanito de Gibraltar. Retrieved March 13, 2024, from <https://cvc.cervantes.es/lengua/eaesla/pdf/04/32.pdf>

¹⁹ Quintanilla, M. M. (2018). The Status of Nouns in Yanito: Borrowings or Code-Switches?. *Taking Stock to Look Ahead: Celebrating Forty Years of English Studies in Spain*, 215.

c. El uso de anglicismos consiste en la inserción de voces inglesas dentro de contextos lingüísticos en lengua española.²⁰

CARACTERÍSTICAS DEL YANITO	
Mezcla de código	Utilización de elementos de dos o más lenguas. Puede ser un acto involuntario o consciente. Responde a deficiencias lingüísticas. Se combinan sin que sea posible discernir una lengua base. Se produce una adaptación parcial a la estructura gramatical de la lengua principal. Puede ser una acción inconsciente.
Alternancia de código	Cambio de lengua después de una frase. Alternancia de lenguas en cada oración. Se mantienen las reglas gramaticales y sintácticas. Suele ser una acción consciente.
Uso de anglicismos	Uso de anglicismos en contexto de lengua española. Cada vez mayor influencia de la lengua y cultura británica en la zona.

Sin embargo, la línea que separa estos la mezcla de código y la alternancia de código no es fácil de definir, ya que a menudo los dos procesos coexisten y se solapan en el mismo tramo de discurso.

INTERPRETACIÓN BILATERAL

La interpretación bilateral se conoce también como interpretación dialógica, de enlace, consecutiva corta, interpretación ad-hoc o interpretación bilateral²¹ es una modalidad de interpretación en la que

²⁰ Vinagre Laranjeira, M. 2005. *El cambio de código en la conversación bilingüe: la alternancia de lenguas*. Madrid: Arco/Libros.

²¹ Jiménez Ivars, A. (2002). Variedades de interpretación: modalidades y tipos. *Hermeneus: Revista de la Facultad de Traducción e Interpretación de Soria*, (4), 95-114.

el intérprete necesita cambiar constantemente de código de manera correcta, rigurosa, rápida y eficaz, además de respetar los turnos de palabra.

Aunque la denominación IB sea la más extendida y se utiliza en los programas académicos de formación de intérpretes, la forma más precisa de distinguir esta modalidad según Jiménez Ivars ²² es llamarla interpretación dialógica. Esto se debe al hecho de que se trasladan diálogos en tiempo real de una lengua a otra mediante la reformulación oral de las ideas expresadas por cada hablante en el turno de palabra correspondiente. Las intervenciones se suelen caracterizar por ser breves, lo que implica que en la mayoría de las ocasiones no es preciso tomar notas. Si nos centramos en el diálogo, podemos observar también que puede ser totalmente espontáneo o estar parcialmente preparado²³ según el género en el que se trabaje.²⁴

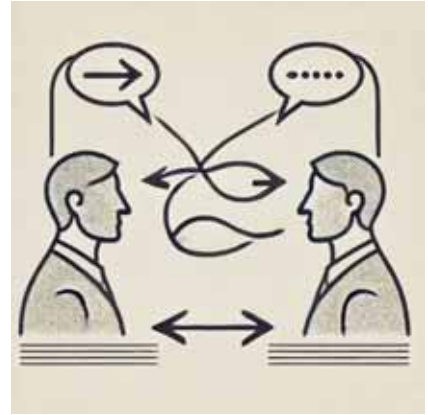


Imagen 3: Interpretación dialógica (imagen creada con la ayuda de IA. https://drive.google.com/file/d/1lFo7Tw1N7GtxPgp-T_w-2588MM5uXYV5/view?usp=sharing)

Podemos afirmar que al ser el cambio de código una de las características más destacadas de la IB, podríamos extrapolar la noción de Celik²⁵ (2003) sobre la mezcla de códigos cuando afirma que puede aplicarse a la enseñanza del vocabulario en las clases de lengua extranjera y adquisición de vocabulario, además de mejorar la expresión oral y aplicarlo a la didáctica de la IB.

Ocurre lo mismo cuando Keller²⁶ afirma que el cambio de códigos se puede considerar una herramienta útil y un apoyo en el proceso de enseñanza y aprendizaje del inglés en entornos multilingües. Incluso

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ Celik, M. (2003). Teaching vocabulary through code-mixing. *ELT Journal*, 57(4), 361-369

²⁶ Keller, G. H. (2016). *Code switching in teaching English to speakers of other languages.*

nosotros nos atrevemos a ir un paso más allá y proponer que no solamente nos centremos en el desarrollo de las competencias lingüísticas, sino tengamos en cuenta también las extralingüísticas. De hecho, este autor²⁷ siguiendo las indicaciones de Anton & DiCamilla²⁸, Brooks & Donato²⁹, Storch & Wigglesworth³⁰, Swain & Lapkin³¹; Wood, Bruner & Ross³², afirma que el cambio de código ayuda al alumnado que aprende una segunda lengua a:

- mejorar la gestión de tareas, explicando los pasos a seguir para culminarlas con éxito;
- aclarar conceptos relativos a la realización de una tarea;
- ampliar el conocimiento y estudio del léxico, al hablar sobre la elección de vocabulario, términos y definición de palabras.
- entender mejor la gramática mediante discusiones sobre cuestiones gramaticales.

Una vez establecidos la pertinencia y utilidad del cambio de código para la enseñanza de la lengua, deberíamos plantearnos cómo aprovechar materiales con cambio de código para desarrollar las competencias del alumnado

²⁷ *Idem.*

²⁸ Anton, M., & DeCamilla, F. (1998). Socio-cognitive functions of L1 collaborative interaction in the L2 classroom. *Canadian Modern Language Review*, 54, 314-342. Retrieved from http://0-www.jstor.org.ignacio.usfca.edu/stable/pdf/330338.pdf?_=1467306669223

²⁹ Brooks, F. B., & Donato, R. (1994). Vygotskian approaches to understanding foreign language learner discourse during communicative tasks. *Hispania*, 77, 262-274. Retrieved from eric.ed.gov/?id=EJ485144

³⁰ Storch, N., & Wigglesworth, G. (2003). Is there a role for the use of the L1 in an L2 setting? *TESOL Quarterly*, 37(4), 760-770. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.2307/3588224/asset/3588224.pdf?v=1&t=ipq9v5kn&s=77fc0e1461b8c3d8b0c0271a04938fe9b440d69d>

³¹ Swain, M., & Lapkin, S. (2000). Task-based second language learning: The uses of the first language. *Language Teaching Research*, 4, 251-274. Retrieved from <http://esatc.hutcn.jp/om/wx/Taskbased%20second%20language%20learning-the%20use%20of%20L1.pdf>

³² Wood, D., Bruner, J., & Ross, G. (1976). The role of tutoring in problem solving. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 17, 89-100. doi: 10.1111/j.1469-7610.1976.tb00381.x

en IB. De hecho, González Rodríguez³³ describe con claridad meridiana cuáles son los objetivos docentes que se quieren obtener en IB. Uno de los más importantes es la naturaleza espontánea del diálogo, por lo que la atención del alumnado debe centrarse en facilitar la comunicación de las partes de manera fluida y eficaz. Esto pasa por saber las reglas previas a dicha conversación o entrevista, además de las estrategias más adecuadas para la situación. Insiste la autora³⁴ además en que no solamente se ha de trabajar la comunicación lingüística, sino también la no-lingüística, porque la IB exige mucha empatía, capacidad de analizar rápidamente la situación y de facilidad de adaptación.

Si quisiéramos desentrañar el proceso de la IB, podríamos centrarnos en el Modelo de Esfuerzos de Daniel Gile³⁵ para interpretación consecutiva, y elaborar un esquema de cómo se debería de desarrollar el acto de comunicación en IB, añadiendo un inventario de las competencias necesarias para realizar un buen trabajo que son similares a las descritas por Persaud³⁶ en interpretación consecutiva.

³³ Rodríguez, M. J. G. (2014). La interpretación bilateral como disciplina de especialización: formación y perspectivas en investigación. *SKOPOS. Revista Internacional de Traducción e Interpretación*, 5, 59-76.

³⁴ Rodríguez, M. J. G. (2014). La interpretación bilateral como disciplina de especialización: formación y perspectivas en investigación. *SKOPOS. Revista Internacional de Traducción e Interpretación*, 5, 59-76.

³⁵ Gile, D. (2009). Basic concepts and models for interpreter and translator training. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*, 1-299.

³⁶ Persaud, C. (2016). *Interpreting at war: a case study on EUFOR BiH ALTHEA*. Doctoral Tesis. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

	Fases en IB	Competencias necesarias	Competencias que es preciso formar
1	Escucha activa	Memoria a corto plazo Atención Concentración	Escucha activa Concentración
2	Comprensión	Memoria a corto plazo Anticipación Deducción Memoria/recuerdo	Concentración Capacidad de analizar textos Elaboración de mapas conceptuales Análisis sintáctico y semántico
3	Toma de notas	Memoria a corto plazo Anticipación Deducción Memoria/recuerdo	Elaboración de mapas conceptuales Escritura clara y esquemática Desarrollar un sistema claramente definido de símbolos y conceptos relacionados
4	Lectura de notas	Memoria a largo plazo Deducción Memoria recuerdo	Elaboración de mapas conceptuales Escritura clara y esquemática Desarrollar un sistema claramente definido de símbolos y conceptos relacionados
5	Producción	Memoria a largo plazo Memoria recuerdo Cambio de código	Hablar en público Control del miedo escénico y ansiedad

En el estudio de Zancarrón³⁷ sobre el cambio de código llega a la conclusión de que los materiales que ha analizado de los medios de comunicación de Gibraltar pueden ser sumamente didácticos si las partes, frases u oraciones que aparecen ya sea en yanito o inglés se pudieran sustituir por soluciones lingüísticamente efectivas. Ello permitiría estudiar y analizar:

³⁷ Zancarrón, M. R. (2009). El code-switching escrito de Gibraltar como potencial didáctico del español y del inglés y como fuente para el estudio de las contaminaciones fonéticas con el andaluz. In Congresso Brasileiro de Hispanistas (5.: 2008: Belo Horizonte, MG). *Anais do V Congresso Brasileiro de Hispanistas e Congresso Internacional da Associação Brasileira de Hispanistas*, Sara Rojo *et al.*, Belo Horizonte: Faculdade de Letras UFMG.

- a. La utilización de calcos.
- b. La alternancia profesional entre los verbos españoles e ingleses.
- c. El porqué de la alternancia.
- d. La fonética y realizar comparativas sobre los dos sistemas fonológicos, inglés y español.

Todos estos argumentos nos permiten responder a la pregunta ¿cómo diseñar un texto con cambio de código para que se pueda utilizar para mejorar las competencias interpretativas del alumnado? La respuesta más clara sería: utilizando materiales docentes obtenidos de entrevistas, documentos, discursos, programas de televisión o radio de Gibraltar, aplicándolos y/o adaptándolos a la enseñanza de la IB, en una primera instancia.

Pero la realidad nos indica que podemos también inspirarnos en los patrones lingüísticos y las estructuras utilizadas por los hablantes de yanito y elaborar materiales didácticos inspirados en el cambio de código, con la intención de conseguir reforzar las competencias lingüísticas de los estudiantes. Ello implicaría utilizar estos materiales pueden utilizar para (a) estudiar y jugar con la fonética de las dos lenguas, (b) trabajar la memoria a corto plazo, la atención y la concentración, ya que el cambiar de código precisa que el intérprete esté mucho más pendiente de la lengua origen y sepa cuando tiene que cambiar de código en su versión de la conversación emitida en dos lenguas origen (LO); (c) mantener la fluidez, la coherencia y el hilo de la conversación y (d) comprender la diferencia entre la comunicación verbal y la escrita, para que la naturalidad de la expresión no se pierda, es decir mantener la espontaneidad del diálogo³⁸.

³⁸ Rodríguez, M. J. G. (2014). La interpretación bilateral como disciplina de especialización: formación y perspectivas en investigación. *SKOPOS. Revista Internacional de Traducción e Interpretación*, 5, 59-76.

Bibliografía

- Amador, M. V. (2018). Introducción al yanito de Gibraltar. *E-Aesla*, 4, 323-330.
- Anton, M., & DeCamilla, F. (1998). Socio-cognitive functions of L1 collaborative interaction in the L2 classroom. *Canadian Modern Language Review*, 54, 314– 342. Retrieved from http://0-www.jstor.org.ignacio.usfca.edu/stable/pdf/330338.pdf?_=1467306669223
- Brooks, F. B., & Donato, R. (1994). Vygotskian approaches to understanding foreign language learner discourse during communicative tasks. *Hispania*, 77, 262–274. Retrieved from eric.ed.gov/?id=EJ485144
- Celik, M. (2003). Teaching vocabulary through code-mixing. *ELT Journal*, 57(4), 361-369
- Cervantes, C. C. V. (s/f). CVC. *Diccionario de términos clave de ELE. Alternancia de código*. Recuperado el 13 de mayo de 2024, de https://cvc.cervantes.es/ENSENANZA/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/alternanciacodigo.htm
- Errico, E. (2012). Cambio de código y humor en yanito. *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, 8, 573-583.
- Gibraltar. (n.d.). Tomado 12 de marzo, 2024, de <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/gibraltar/#people-and-society>
- GibraltarConstitutionOrder2006. (n.d.). Retrieved May 13, 2024, from <https://www.gibraltarlaws.gov.gi/papers/gibraltar-constitution-order-2006-6>
- Jiménez Ivar, A., De Bordons O'Mongain, B., Hurtado Albir, A. (1999): “La enseñanza de la interpretación”. *Enseñar a traducir. Metodología en la formación de traductores e intérpretes*. Madrid: Edelsa, 197-220.
- Keller, G. H. (2016). Code switching in teaching English to speakers of other languages.
- Levey, D. (2008). Language change and variation in Gibraltar. *Language Change and Variation in Gibraltar*, 1-216.
- López, Á. (2023, noviembre 7). 5 preguntas sobre Gibraltar. InfoGibraltar. <https://infogibraltar.com/documentacion/a-fondo/5-preguntas-sobre-gibraltar>
- Moyer, M. (2009). *Analysis of code-switching in Gibraltar*. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Quintanilla, M. M. (2018). The Status of Nouns in Yanito: Borrowings or Code-Switches?. *Taking Stock to Look Ahead: Celebrating Forty Years of English Studies in Spain*, 215.

- Rodríguez García, M. (2023). Hacia una nueva definición del yanito. *Boletín Hispánico Helvético Digital*, 391–420. <http://doi.org/10.36950/bhhd.vi39-40.10098>
- Rodríguez, M. J. G. (2014). La interpretación bilateral como disciplina de especialización: formación y perspectivas en investigación. *SKOPOS. Revista Internacional de Traducción e Interpretación*, 5, 59–76.
- Storch, N., & Wigglesworth, G. (2003). Is there a role for the use of the L1 in an L2 setting? *TESOL Quarterly*, 37(4), 760–770. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.2307/3588224/asset/3588224.pdf?v=1&t=ipq9v5kn&s=77fc0e1461b8c3d8b0c0271a04938fe9b440d69d>
- Swain, M., & Lapkin, S. (2000). Task-based second language learning: The uses of the first language. *Language Teaching Research*, 4, 251–274. Retrieved from <http://esatc.hutc.zj.cn/jpkc/om/wx/Taskbased%20second%20language%20learning-the%20use%20of%20L1.pdf>
- Uxó, J. (1999). Evolución de la identidad gibraltareña. En *Estudios sobre Gibraltar*. (INCIPE). Madrid: Ministerio de Defensa e Instituto de Cuestiones Internacionales y Política Exterior (pp.15–58).
- Vázquez, M. (n.d.). Introducción Al Yanito de Gibraltar. Retrieved March 13, 2024, from <https://cvc.cervantes.es/lengua/eaesla/pdf/04/32.pdf>
- Vinagre Laranjeira, M. 2005. El cambio de código en la conversación bilingüe: la alternancia de lenguas. Madrid: Arco/Libros.
- Wood, D., Bruner, J., & Ross, G. (1976). The role of tutoring in problem solving. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 17, 89–100. doi: 10.1111/j.1469- 7610.1976.tb00381.x

Lenguaje jurídico de los países del Mediterráneo

Los ordenamientos jurídicos de la construcción y reforma de los buques de pesca de Marruecos

Reda Hafidi Benbaiz

Univ. Pablo de Olavide

Resumen

Muchos países del Mediterráneo tienen una larga historia de influencia romana y, en algunos casos, también de influencia árabe. Esto puede reflejarse en el lenguaje jurídico, con la presencia de términos legales en latín o árabe, dependiendo de la región. Por otro lado, El lenguaje jurídico tiende a ser formal y complejo, con un uso abundante de términos técnicos y jurídicos específicos. Esto puede dificultar la comprensión para aquellos que no están familiarizados con el sistema legal en cuestión. Asimismo, el Derecho, en tanto que ámbito especializado, se presenta como un sistema configurado por normas ligadas a un discurso, y éste a una sociedad concreta con una historia propia y unas características culturales determinadas. Así pues, el sistema jurídico de una nación suele ser una manifestación de su ideología, de su modo de vivir, de su proceso histórico y cultural, lo que le confiere un carácter particular que tiene clara traducción en los fenómenos de polisemia y sinonimia, muy al uso en el lenguaje manejado por los juristas.

Este trabajo forma parte de una investigación a modo de análisis comparativo que estudia el lenguaje de los textos jurídicos de los países del Mediterráneo, en este caso se tratarían textos pertenecientes a las reformas de buques de pesca en Marruecos y España.

Abstract

Many Mediterranean countries have a long history of Roman and, in some cases, Arabic influence. This can be reflected in the legal language, with the presence of legal terms in Latin or Arabic, depending on the region. On the other hand, legal language tends to be formal and complex, with an abundant use of specific technical and legal terms. This can make it difficult to understand for those unfamiliar with the legal system in question. Likewise, law, as a specialized field, is presented as a system made up of rules linked to a discourse, and this to a particular society with its own history and specific cultural characteristics. Thus, the legal system of a nation is usually a manifestation of its ideology, its way of life, its historical and cultural process, which gives it a particular character that has a clear translation in the phenomena of polysemy and synonymy, very common in the language used by jurists.

This work is part of a comparative analysis research that studies the language of the legal texts of the Mediterranean countries, in this case texts pertaining to the reforms of fishing vessels in Morocco and Spain.

Introducción

Este trabajo consiste en la proyección y continuación del trabajo fin de grado del investigador y que versa sobre la traducción y análisis traductológico del Decreto marroquí 2-20-147. El TFG fue presentado y defendido el 7 de junio de 2021, en el curso académico 2020/2021, en el Dpto. de Filología y Traducción de la Facultad de Humanidades de la Univ. Pablo de Olavide.

El trabajo de fin de grado se centraba en el estudio y análisis de la complejidad en sí del lenguaje de los textos normativos, combinada con expresiones y terminología de carácter altamente técnico, la escasez de recursos específicos en la materia -sobre todo en lengua árabe- (diccionarios, glosarios, trabajos de investigación, etc.) y la enorme disparidad entre los dos sistemas lingüísticos abordados son solo algunos aspectos que reflejan la dificultad que supone una traducción de esta índole.

A lo largo del proceso de trabajo, nos dimos cuenta de la enorme carga cultural e ideológica que caracterizaba el texto jurídico que representaba el corpus y que nos invitó a continuar en esta línea de trabajo.

En este sentido, se trata de poner el foco en la carga ideológica y cultural en el lenguaje jurídico y su relación con la lengua árabe como una de las lenguas del Mediterráneo. Este aspecto es muy significativo y se manifiesta de varias maneras. Uno de estos aspectos se refleja en los términos y conceptos, ya que el lenguaje jurídico está lleno de términos y conceptos que reflejan valores, creencias y normas culturales e ideológicas. Por ejemplo, términos como “justicia”, “igualdad”, “libertad”, “propiedad” y “derechos humanos” tienen significados y connotaciones que están influenciados por la ideología y la cultura de una sociedad en particular.

Por otro lado, podríamos señalar el modo de redacción de leyes y documentos legales está influenciada por la ideología dominante en un país o en una determinada época histórica. Por ejemplo, las leyes relacionadas con la familia, el matrimonio, la propiedad y los derechos civiles pueden reflejar las creencias culturales e ideológicas sobre el papel de la familia, el individuo y el estado en la sociedad.

Este aspecto influye en la interpretación y aplicación de la ley por parte de jueces, abogados y otros actores del sistema legal pueden estar influenciadas por sus propias creencias ideológicas y valores culturales. Esto puede llevar a interpretaciones divergentes de la ley y a debates sobre su significado y aplicación en diferentes contextos.

En lo que se refiere a la retórica y argumentación de esta tipología textual, en los tribunales y en el proceso legal en general, se emplea una variedad de técnicas retóricas y argumentativas para influir en la interpretación y aplicación de la ley. Estas técnicas pueden estar imbuidas de ideología y cultura, y pueden variar según el contexto cultural y legal en el que se utilicen.

En resumen, el lenguaje jurídico de los países del Mediterráneo está intrínsecamente ligado a la ideología y la cultura, y refleja las creencias, valores y normas sociales y legales de una sociedad en particular. Reconocer la carga ideológica y cultural en el lenguaje jurídico es fundamental para comprender su significado y aplicación en diferentes contextos legales y culturales.

La estructura de este trabajo se divide en varias unidades bien definidas y consecuentemente estructuradas. Tras una breve introducción dedicada a la justificación, objetivos y metodología, se detallan cuestiones teóricas relacionadas con el concepto de la traducción especializada, concretamente en el ámbito jurídico. Para ello, se analizan las peculiaridades del lenguaje jurídico y sus atributos distintivos, tanto en el idioma español, como en el árabe usado en Marruecos. Esta parte concluye con la exposición de las principales teorías de traducción con más énfasis en la teoría de Nord. A continuación, se aborda el análisis pretraslativo y el posterior análisis traductológico atendiendo los factores de la teoría de Nord en base a las estrategias, métodos y técnicas utilizadas. Esta parte concluye con la puesta de relieve de los problemas y dificultades más significativos y característicos de esta tipología textual, que han sido afrontados a lo largo de la tarea de la traducción del texto. El final se reserva a la exposición de las conclusiones y a los resultados extraídos del análisis y de la traducción del texto seguido, de las referencias bibliográficas.

En cuanto a los objetivos, cabe destacar dos principales. El primero es aportar una propuesta de traducción, un tanto afinada como útil, de un decreto de gran interés tanto para el sector de los astilleros y pescadores como para el ámbito empresarial en lo que se refiere a las relaciones comerciales entre España y Marruecos. de poner de relieve el marco teórico de la traducción jurídica señalando sus rasgos y sus características. El segundo es poner de relieve el marco teórico de la traducción jurídica señalando sus rasgos y sus características.

Toda traducción tiene que pasar por un proceso traductológico dividido en fases específicas, y aunque los teóricos difieren en algunos aspectos, todos concuerdan a nivel general en esta afirmación. A modo de ejemplo, citamos las tres fases que propone Jakobsen¹: fase de orientación inicial, fase de redacción y fase final de revisión y monitoreo. En esta línea, la metodología de este trabajo un proceso traductor se dividido en tres fases. En primer lugar y con el fin de sostener el trabajo sobre una base sólida, se llevó a cabo el proceso de documentación y fundamentación teórica del trabajo, extendiéndose a la disciplina del Derecho y la industria naval por el carácter interdisciplinar del Decreto. Luego, la reformulación y revisión del texto objeto del trabajo, Se trata de poder producir un texto que mantenga el sentido original y que cumpla con las expectativas y las necesidades del destinatario.

I. Nociones generales sobre el lenguaje jurídico

El Derecho, en tanto que ámbito especializado, se presenta como un sistema configurado por normas ligadas a un discurso, y éste a una sociedad concreta con una historia propia y unas características culturales determinadas. Así pues, el sistema jurídico de una nación suele ser una manifestación de su ideología, de su modo de vivir, de su proceso histórico y cultural, lo que le confiere un carácter particular

¹ Giraldo, O. D., Romero, R. L. (2015). El proceso traductor en relación con el esfuerzo cognitivo: tiempo y pausas. *Maestría en Traducción*. Recuperado en: <http://repositorio.autonoma.edu.co/handle/11182/130>

que tiene clara traducción en los fenómenos de polisemia y sinonimia, muy al uso en el lenguaje manejado por los juristas².

La relación que media entre el lenguaje y el Derecho ha sido objeto de numerosos estudios por razón de la estrecha relación que les une, nutrida por la necesidad de expresión, codificación y transmisión de significados. En este sentido, San Ginés y Ortega³ apuntan que:

El lenguaje, para el Derecho, es algo más que un modo de exteriorizarse; es un modo de ser: la norma, destinada a regir la conducta de los hombres, está encarnada en la palabra. La precisión y la claridad no actúan aquí como simples valores estéticos sino como verdaderos valores morales. La justeza de la expresión no es extraña a la justicia del resultado [...]. El Derecho impone al lenguaje una severa disciplina.

A pesar de que la denominación más extendida entre los especialistas sea la de “lenguaje jurídico”. Algunos teóricos optan por utilizar otros términos. A título de ejemplo, Hernández (1986) prefiere el de “lenguaje técnico-jurídico” (p. 133) mientras que Henríquez y Paula (1998) se decantan por el uso de “lenguas especializadas de la jurisprudencia y la legislación”⁴.

Dicho esto, cabe recordar que el lenguaje jurídico y/o judicial es un lenguaje de especialidad en el que los emisores son profesionales juristas productores de un lenguaje altamente específico cuyos receptores, por lo general, carecen de esta especialidad.

² El Krirh, K. (2017). «La variación en la terminología penal y procesal penal en textos jurídico-judiciales español-francés-árabe». *Entreculturas. Revista de Traducción y Comunicación Intercultural*, (9), 241-270. Recuperado de: <https://doi.org/10.24310/Entreculturasertci.vi9.11266>

³ Cobos, L. I. (2014). “Traducción, ciencia y derecho”. *Skopos*, vol. 4. Recuperado de: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/skopos/article/view/4357>

⁴ Alcaraz, V. E., Hughes, B. (2002). *El español jurídico*. Actualización: Gómez, A. Barcelona: Ariel Derecho. Recuperado de: https://www.planetadelibros.com/libros_contenido_extra/29/28772_EL_espanol_juridico.pdf

Para argumentar la pertenencia del lenguaje jurídico a las denominadas lenguas de especialidad, Alcaraz y Hughes⁵ se basan en las siguientes características textuales propias del mismo:

- Un vocabulario singular, que constituye el núcleo de este lenguaje especializado.
- Unas tendencias sintácticas y estilísticas muy idiosincrásicas.
- Unos géneros profesionales propios e inconfundibles, como la ley, la sentencia o el contrato, entre otros, que sirven para marcar bien los límites de esta variante del idioma.

Además de considerarse como una de las variantes del lenguaje especializado, y siendo complejo, rudo y sintético, amén de portador de connotaciones culturales, el lenguaje jurídico presenta un carácter críptico y conservador cuya comprensión suele estar fuera del alcance de las personas legas en Derecho. En este sentido, Borja precisa que el lenguaje jurídico es “extremadamente conservador frente al carácter dinámico de otros tecnolectos”, que no cesan de aportar nuevos términos para designar a nuevos conceptos⁶. En línea con ello, el jurista Pasquau Liaño sostiene que la “opacidad del lenguaje jurídico”, denso y complejo es un defecto de los juristas que se debe a una necesidad científica. Este último divide el vocabulario jurídico en términos de pertenecía exclusiva al lenguaje jurídico, términos principalmente de Derecho que han pasado al lenguaje común y, por último, los términos propios del lenguaje común que adquieren un significado peculiar. Entiende el mismo autor que la diversidad de los textos jurídicos representa una dificultad adicional que amenaza la fidelidad de la traducción jurídica. Añade, a mayor abundamiento, que, en materia jurídica, resulta insoslayable tener presente la función, la importancia y las características del “tipo de texto” objeto de traducción, para situarlo en su género y, por ende, darle el tratamiento oportuno⁷.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Borja, A. A. (2000). *El texto jurídico inglés y su traducción al español*. Barcelona. Ariel.

⁷ Pasquau Liaño, M. (1997). Las peculiaridades del lenguaje jurídico desde la perspectiva del jurista. En: San Ginés Aguilar, Pedro y Emilio Ortega Arjonilla (eds.), *Introducción a la traducción jurídica y jurada francés-español*. Granada. Comares, pp. 9-24.

2. Lenguaje jurídico de Marruecos como país del Mediterráneo

2.1 LENGUAJE JURÍDICO EN LA LENGUA ÁRABE

La mezcolanza, fácilmente apreciable siquiera en diferentes grados, en el Derecho en los países árabes del Mediterráneo se debe a que está fuertemente embebido de conceptos de índole tradicional combinados con otros de corte occidental, ora importados de buen grado ora impuestos por el contexto de colonización. Esta trabazón lingüística da lugar a una confusión conceptual de la que se aquejan tanto los estudiosos de dichas normas como los que se enfrentan a la ardua tarea de su traducción y, en su caso, interpretación.

La fuente tradicional se basa principalmente en el Corán y en la *Sunna*⁸ del profeta, sin descuidar el papel del *Iytilah*⁹ o esfuerzo interpretativo de los jurisconsultos y el consenso de la *Umma* (comunidad). Tiene cabal expresión en ciertos Códigos tales como el de la familia que regula, entre otros, el matrimonio y su disolución, así como la transmisión hereditaria de los bienes hacia los derechohabientes. Mientras se aprecia de otro modo más tenue en otras normas tales como el Código Penal y el Código de Bienes Inmuebles.

Por su parte, las instituciones jurídicas generadas a extramuros del mundo musulmán, y que provienen principalmente de la cultura jurídica francesa, atraviesan la mayor parte del Derecho, partiendo de la norma constitucional y llegando hasta las disposiciones administrativas las menos importantes.

A pesar de que el lenguaje jurídico en los países árabes pertenece al árabe estándar denominado también árabe culto, la señalada dualidad normativa y, más especialmente, la estructura de esta hace que no se

⁸ *Sunna*, según el Diccionario de la RAE: 1. f. Conjunto de preceptos que se atribuyen a Mahoma y a los primeros cuatro califas ortodoxos.

⁹ El *iytilah* o esfuerzo personal forma parte de las herramientas de elaboración del *fiqh*, entendido este como “la aplicación de la actividad intelectual, *ra* ‘y, a cuestiones jurídicas”. (Pareja, P. M. “*La religiosidad musulmana*”. p. 40)

pueda hablar de un lenguaje jurídico homogéneo y de uso común, y mucho menos convencional, en todos ellos.

El mestizaje apuntado líneas arriba, que cabe precisar que no es de igual intensidad, da lugar a una diversidad, por no decir divergencias terminológicas en los países árabes. Añádase a esto último, que la clonación conceptual no ha sido acompañada de una traducción uniforme, lo que requiere del traductor e intérprete de dichas normas un conocimiento preciso de las instituciones de origen. Tarea de la que puede estar exento cuando se trata de disposiciones clásicas, y más precisamente las vinculadas directa o indirectamente con los textos sagrados, pues éstas han sido cuidadosamente conservadas y su sentido inalterado.

2.2 LENGUAJE JURÍDICO MARROQUÍ Y SUS CARACTERÍSTICAS

El lenguaje jurídico marroquí, a semejanza del resto de los países árabes mediterráneos, presenta dos tipos cuyos rasgos están bien diferenciados en función de su fuente. Por un lado, la *Sharia*¹⁰, por la confesión religiosa del país, y por otro, el Derecho francés, por la recién sumisión al protectorado del país galo. De hecho, varios años tras su independencia, Marruecos seguía contando con “tribunales modernos” presididos por magistrados franceses que han contribuido de manera notable a la confección, en lengua francesa, de los códigos del Reino Alauita antes de ser traducidos al árabe¹¹ (Khay, 2106). Esta huella se puede comprobar tanto en el Derecho Penal Sustantivo como en el Procesal, mientras que otra parte del ordenamiento jurídico si-

¹⁰ *Sharia(h)*: “Término musulmán para referirse al camino ordenado por Dios para los seres humanos, la mayor parte del cual se puede encontrar en términos prácticos en la ley canónica del islam. Es similar al término hindú dharma. El uso musulmán mucho más reciente ha centrado la atención en la shariah como ley musulmana tradicional en cuanto opuesta a la ley secular occidental” (*Diccionario Espasa. Religiones y creencias*, 1997. p. 724).

¹¹ Khay, S. (2016) *Traducción judicial en España y Marruecos. Propuesta de elaboración de un diccionario jurídico en materia penal árabe-francés-español*. [Tesis doctoral, Universidad de Alcalá]. Recuperado de: <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/41812/Tesis%20Sarah%20Khay.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

que conservando su impronta religiosa. Esta peculiaridad hace que la traducción de esta tipología textual se considera un auténtico desafío:

[...] Debido a la complejidad de los temas y a la necesidad de transmitir fielmente la información y el mensaje del texto original. Por esta razón, la gestión de la traslación de un texto especializado de un idioma a otro implica investigar y adquirir conocimientos sobre el tema antes de realizar la traducción. Las habilidades técnicas y lingüísticas sólidas con las que cuenta el traductor profesional garantizan que el texto traducido sea preciso y coherente con el original. También se deben tener en cuenta la capacidad de adaptar el texto a la cultura y el contexto del idioma de destino¹².

Además del uso de un léxico especializado y de giros propios de este tipo de textos, el lenguaje jurídico marroquí presenta algunos rasgos característicos propios a la lengua árabe utilizada en dicho país. En este sentido, Khay (2016) afirma que, en el árabe jurídico, el primer aspecto a destacar es el gran nivel de formalidad de los documentos de tipología jurídica. Los aludidos rasgos se detallarán a continuación acompañados de ilustraciones extraídas tanto del decreto objeto del estudio como de la ley ejecutada por el mismo:

- los encabezamientos:

المملكة المغربية، وزارة العدل، مديرية التشريع

Reino de Marruecos, Ministerio de Justicia, Dirección de Asuntos Legislativos

- las fórmulas solemnes:

— las reglas de tratamiento: características de los encabezados de los textos normativos promulgados por el Rey:

¹² Saleh Hussein, Hanan. *La traducción judicial del árabe al español: textos de mandatos judiciales de la audiencia nacional en España*. مدينتان مولعلاو تاغلل نسلألا ةلجم، 2024, vol. 6, no 16, p. 80-97-pág.88.

الحمد لله وحده،
الطابع الشريف – بداخله:
(محمد بن الحسن بن محمد بن يوسف الله وليه)

يُعلم من ظهيرنا الشريف هذا، أسماء الله وأعز أمره أننا:
بناءً على الدستور ولا سيما الفصلين 42 و 50 منه،
أصدرنا أمرنا الشريف بما يلي:
ينفذ وينشر بالجريدة الرسمية، عقب ظهيرنا الشريف هذا، القانون رقم 59.14 المتعلق
بإقتناء سفن الصيد ومباشرة بنائها وترميمها، كما وافق عليه مجلس النواب ومجلس
المستشارين.

وحرر بالرباط في 19 من رجب 1437 (27 أبريل 2016).

- El uso del plural mayestático: en la mayoría de los casos en los textos firmados por el Rey, aunque se utiliza también en el caso de los jueces:

يُعلم من ظهيرنا لشريف هذا، أسماء الله وأعز أمره أننا:
أصدرنا أمرنا الشريف بما يلي:

Saber por nuestro Dahir cherifi, quiera Dios elevar
y fortalecer su contenido,
Que Nuestra Majestad, ordenamos lo siguiente:

- Las definiciones: necesarias para dotar los textos legales de un alto grado de precisión:

... ورش بناء السفينة: المكان الذي يتم فيه

Astillero: lugar donde se llevan a cabo ...

.سفينة في طور البناء: السفينة التي تمت مباشرة أشغال بنائها داخل ورش بناء السفن

Buque en construcción: el buque cuyas obras de
construcción se han iniciado en un astillero.

- las enumeraciones: con el fin de ordenar el contenido y evitar posibles ambigüedades:

(الباب الأول، المادة الأولى، أ)

Capítulo I, artículo 1, a)

الباب الثاني، المادة ١١، ١

Capítulo II, artículo 11, 1.

De punto de vista morfosintáctico, destacan las siguientes características:

• A nivel de oraciones:

- El uso de nombres verbales y la abundancia de nominalización, sea con la eliminación del verbo o con la utilización del pronombre personal:

عند انصرام الأجل.

Transcurrido el plazo.

المُقدّم لهذا الغرض، لصاحب الطلب.

Proporcionado al solicitante, para este fin.

- El uso del pasado en forma condicional siempre acompañada de إذا:

إذا لم يتم، بعد انصرام الاجل المذكور، الإدلاء بالوثائق المطلوبة أو ظلت غير متطابقة، أصبح الطلب لاغيا.

Si, transcurrido este plazo, los documentos requeridos no son aportados o siguen sin estar conformes, la solicitud de autorización previa es desestimada.

- La abundancia de oraciones pasivas e impersonales:

تُسَلَّمُ الرخص.

Las autorizaciones previas son expedidas.

تُعَدُّ طلبات الرخص المسبقة.

Las solicitudes de autorizaciones previas son elaboradas.

- La abundancia de oraciones exceptivas:

غير أنه، عندما يتم توقيف السفينة

No obstante, en caso de inmovilización del buque.

• Expresiones de obligación:

- Perífrasis de obligación:

يجب أن يرفق الطلب.

La solicitud debe ser acompañada.

وجبت مباشرة الشكليات.

las formalidades [...] deben ser atendidas.

— Las estructuras negativas imperativa:

لا يُقبل أيّ طلب.

Toda solicitud [...] no será admitida.

لا يمكن أن يتجاوز.

En un plazo máximo.

- la abundancia de referencias legales:

بناء على القانون رقم.

Según la Ley nº.

طبقاً لأحكام المادة.

Conforme a las disposiciones del artículo.

Hay que añadir a todo lo anterior la palpable abundancia de las repeticiones, cuyo propósito es remarcar ciertos aspectos amen de enmarcar las interpretaciones susceptibles de dárseles a ciertos conceptos.

2.3 LA PRESENCIA DE FACTORES EXTRALINGÜÍSTICOS Y EXTRATEXTUALES EN EL LENGUAJE JURÍDICO DE LA LENGUA ÁRABE

El emisor

Es la persona o institución que usa un texto para expresar un mensaje o para producir un efecto determinado, también denominado iniciador. Nord distingue entre el emisor y el autor del texto, este último escribe dicho texto siguiendo las instrucciones del emisor, y cumple con las reglas y normas de la producción del texto en su respectiva

lengua y cultura. Aunque en muchos casos la misma persona cumple ambos roles¹³.

La intención

Establecida por el emisor, su importancia está en que determina la estructuración del texto con respecto al contenido y la forma. El traductor no debe actuar nunca en contra de la intención del emisor.

El destinatario

El destinatario del texto origen será diferente del destinatario del texto meta en al menos un aspecto: son miembros de otra cultura y de otra comunidad lingüística. Por lo tanto, una traducción nunca puede estar dirigida al mismo destinatario que el original Nord¹⁴.

Medio

El medio o vehículo de comunicación usado para la transmisión del texto al lector o destinatario.

El lugar

La dimensión del espacio no se refiere solo al lugar donde se ha producido el texto, sino también al lugar donde se recibe. El traductor debe tener en cuenta la situación geográfica desde el punto de vista de la producción de la traducción meta, ya que puede diferir bastante de la situación del texto origen¹⁵.

Tiempo

Cada lengua experimenta un cambio constante en su uso y en sus normas. Asimismo, el tiempo de producción del texto no solo refleja el estado histórico del desarrollo lingüístico que el texto representa, sino que facilita la comprensión histórica de las unidades lingüísticas,

¹³ Nord, C. (2005). *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis. Second Edition*. Ámsterdam: Rodopi.

¹⁴ *Idem*

¹⁵ *Idem*.

la cual está ligada a cierto periodo o época ya que los cambios lingüísticos están normalmente determinados por cambios socioculturales¹⁶.

Motivo

El motivo de producción del texto es la razón por la que el emisor decide escribir y comunicar el mismo al receptor. Puede aportar información respecto a otros factores situacionales, especialmente si están ligados de forma convencional al motivo o al tipo de motivo¹⁷.

Función textual

Es la función comunicativa, o la combinación de varias funciones comunicativas, que un texto cumple en una situación concreta de emisión o recepción. Nord establece cuatro funciones textuales para la clasificación de los textos: apelativa, referencial, expresiva y fática¹⁸.

2.4 OTROS FACTORES DE PESO: LOS FACTORES INTRATEXTUALES

El tema

Según Nord, el texto tendrá más coherencia si prevalece un único tema. En caso de que existan varios, el tema tiene que obtenerse por separado para la combinación de los componentes individuales del texto lo que supondría un problema añadido al traductor¹⁹.

El contenido

Se limita más o menos al nivel de los elementos léxicos y sólo aparece en forma de resumen o una paráfrasis del texto. Consiste en analizar la información semántica de los elementos del texto unidos mediante estructuras léxicas y gramaticales²⁰.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem*

Las presuposiciones

El traductor del texto debe juzgar la situación y el conocimiento general del receptor, además de la relevancia de la información que se va a transmitir para decidir cuáles presuposiciones puede usar y cuáles no²¹.

La composición del texto

Se refiere a la macroestructura, las microestructuras del texto y las microestructuras. La primera está relacionada con las delimitaciones jerárquicas de las secciones del texto, mientras que la microestructura tiene que ver con la división dentro de las oraciones²².

Los elementos no verbales

Son los elementos paralingüísticos como símbolos, fotografías, lemas, ilustraciones, diferentes tipos de letra, etc. que el autor puede usar con el fin de intensificar o aclarar su mensaje. El traductor debe asegurarse que haya coherencia entre los elementos verbales y no verbales en la funcionalidad del texto²³.

El léxico

Se refiere al registro, a los niveles estilísticos, a aspectos morfológicos y al grado de originalidad del texto. Las características de los elementos léxicos utilizados en el texto proporcionan información sobre factores extratextuales y factores intratextuales²⁴.

La estructura de las oraciones

Se refiere a la construcción y complejidad de las oraciones, la distribución de las oraciones principales y subordinadas en el texto, la longitud de las oraciones y el uso de la perspectiva de oración funcional relevantes para el análisis del texto origen.

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

Los aspectos suprasegmentales

Son todos aquellos rasgos de la organización del texto que sobrepasan los límites de cualquiera de los segmentos oraciones, y párrafos léxicos o sintácticos que enmarcan el tono específico del texto tales como la cursiva, el espaciado o negrita, comillas, guiones y paréntesis, etc.²⁵

2.5 EL EFECTO

El efecto que un texto tiene en el receptor es el resultado (provisional o definitivo) del proceso comunicativo. Se encuentra entre los factores intratextuales y extratextuales; que pueden tomar parte en la producción del efecto²⁶.

El traductor deberá anticipar el efecto que el texto meta producirá en el receptor meta, independientemente de la función del texto meta o escopo de la traducción, y traducir en consonancia. En este caso, el de la lengua árabe, siempre existe en el proceso traslativo una distancia cultural, espacial y temporal que debe ser superada.

2.6 LENGUAJE JURÍDICO ESPAÑOL (ESPAÑA) Y SUS CARACTERÍSTICAS

La forma de redactar los textos, desde un punto de vista lingüístico, difiere de un sistema a otro²⁷. Así, mientras que, en general, en el sistema romano-germánico se aboga por la utilización de términos genéricos, por ejemplo, en el sistema anglosajón se tiende a la especificación.

El español jurídico se caracteriza por la ambigüedad y dificultad de comprensión, las cuales responden al acuerdo implícito que existe entre los juristas o los usuarios del tecnolecto jurídico de que ciertos términos significan determinados conceptos, conque su comprensión

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ Falzoi, A. C. (2005). La traducción jurídica: un intercambio comunicativo entre sistemas. En García, R. M. (ed.) *II AIETI. Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*. (pp. 760-768) Madrid. Recuperado de: http://www.aieti.eu/wp-content/uploads/AIETI_2_CFA_Traduccion.pdf

se limita a un conjunto de personas con un nivel de estudios muy avanzado.

Dependiendo de su finalidad comunicativa, el español jurídico distingue cuatro variantes principales: “el jurisdiccional o de los jueces (sentencias, autos, providencias, etc.), el administrativo de las administraciones públicas, el notarial (testamentos, escrituras de compraventa, poderes, etc.) y el legislativo de los textos legales”²⁸. Esta última variante, también llamada jurídica-normativa, es a la que pertenece el texto objeto del presente estudio.

Los autores exponen en *el español jurídico* los principales rasgos de este lenguaje, desde el punto de vista léxico y morfosintáctico, y explican que no son aplicables a todos los géneros pues cada uno de estos últimos posee especificidades peculiares que lo diferencian de los demás.

Los rasgos que los autores exponen son los siguientes:

- Opacidad, falta de naturalidad y oscurantismo: como ejemplos de la opacidad, los autores citan:
 - Uso de expresiones singulares como: “la intencionalidad de causación”.
 - Uso de construcciones sin verbo principal, suplido por un infinitivo o un gerundio.
 - Abuso de adverbios en *-mente*.
 - Faltas de ortografía o de construcción.
- El gusto por lo altisonante y lo arcaizante: el carácter grandilocuente del discurso jurídico español conlleva la connotación de “exageración” que puede dar lugar a sentidos equívocos. En cuanto al gusto de arcaizante, este se puede observar en términos como: “fehaciente”, “proveído”, “pedimento”, así que

²⁸ Alcaraz, V. E., Hughes, B. (2002). *El español jurídico*. Actualización: Gómez, A. Barcelona: Ariel Derecho. Recuperado de: https://www.planetadelibros.com/libros_contenido_extra/29/28772_El-espanol_juridico.pdf

en el uso de algunos tiempos verbales como el futuro imperfecto de subjuntivo.

- Apego a formulas estereotipadas: se trata de expresiones retóricas, que no aportan nada a la comunicación y que se han vulgarizado por el su uso en los medios de comunicación.
- La audacia en la creación de nuevos términos: como “predispuestas”, “predisponente”, “alimentista” o “alimentante”.
- La redundancia expresiva léxica: consiste en acompañar a un término con otro de sentido similar para precisarlo más.
- La inclinación hacia la nominalización: es la transformación de una oración a un sintagma nominal ya sea a partir de un adjetivo, un verbo u otro nombre. En el lenguaje jurídico, éstas se suelen formar con sufijos como: *-idad* (veracidad), *-miento* (establecimiento) y *-ción* (ejecución).

Los autores destacan también la presencia de extranjerismos en el lenguaje jurídico debida a la diversidad de las fuentes clásicas del mismo, tal como los latinismos (*memorándum, in situ*), los arabismos (*alcaide, alevosía*), anglicismos (*firma, detectar*) y los galicismos (*aval, copón*).

En cuanto a las propiedades sintácticas del lenguaje jurídico, los autores señalan los siguientes:

- El uso del futuro imperfecto de subjuntivo.
- Los sintagmas nominales largos.
- El uso de la cláusula absoluta o “ablativo absoluto”: reside en expresar un complemento circunstancial subordinado al verbo mediante un sustantivo y un adjetivo concordados y yuxtapuestos a la construcción principal (terminado el examen, podrán salir al recreo).
- El abuso del gerundio.
- Las construcciones pasivas: mediante pasivas perifrásticas, pasivas reflejas y pasivas reflejas mixtas o sintéticas.
- La ambigüedad sintáctica.
- La puntuación y el uso de la mayúscula.

- La hipotaxis y la parataxis: la primera se refiere a la relación sintáctica de tipo jerárquico en la que la oración principal constituye el núcleo junto con otras subordinadas. Mientras que la segunda consiste en la unión de oraciones breves para facilitar la comprensión del texto, minimizando así el uso de las oraciones subordinadas.

3. Sobre la traducción jurídica de los textos de los países del Mediterráneo

3.1 TRADUCCIÓN JURÍDICA

La traducción jurídica ocupa un lugar destacado en la traducción especializada. Abarca un gran volumen de trabajo y representa un caso particular al integrar las características de la traducción de los textos científico-técnicos con las de los textos de alto contenido cultural²⁹.

Además, la constante evolución del Derecho, sometida a la influencia de otras corrientes de pensamiento jurídico con las cuales la comunicación cada vez es más fluida, da lugar a novedades jurídicas que, si hace tan sólo algunas décadas tardaban mucho en ser incorporadas a los ordenamientos jurídicos, ahora se producen a una velocidad de vértigo.

Aun así, el concepto de traducción jurídica es motivo de controversia por falta de acuerdo entre los teóricos que alegaron la falta de una definición clara y concisa para este concepto, de allí que encontramos varias definiciones de este.

Borja Albi (1999), basada en la función del texto origen, una de las cinco variables del modelo de clasificación integrador de la traducción según Hurtado Albir (1996), define la traducción jurídica como³⁰:

²⁹ Falzoi, A. C. (2009). "La dimensión cultural del texto jurídico: un enfoque traductor". *Entreculturas*, nº 1, 181-189.

³⁰ Borja, A. A. (1999). *La traducción jurídica: didáctica y aspectos textuales*. Madrid. Instituto Cervantes. Recuperado de: <https://cvc.cervantes.es/lengua/aproximaciones/borja.htm>

La traslación de una lengua a otra de los textos que se utilizan en las relaciones entre el poder público y el ciudadano (por ejemplo, denuncias, querellas, exhortos, citaciones, leyes) y también, naturalmente, de los textos empleados para regular las relaciones entre particulares con transcendencia jurídica (que dan lugar a contratos, testamentos o poderes.

Mayoral (2002) entiende por la traducción jurídica “la que se inscribe en una situación jurídica o como la que traduce textos jurídicos”³¹. No obstante, Borja considera que “un texto jurídico puede presentar solapamientos con otros tipos de textos, tal como sucede, por ejemplo, en los contratos de compraventa de maquinaria industrial, que contienen extensas especificaciones técnicas que no corresponden al campo temático del derecho”³². El caso tratado en este trabajo es un ejemplo claro de ello ya que en el mismo se interrelacionan tanto el campo de Derecho en su faceta legislativa, como el campo técnico representado por la construcción naval, la compraventa de los buques y la actividad pesqueros.

Las especificidades que presenta la traducción jurídica están marcadas por el campo y el lenguaje de especialidad, lo que incide directamente tanto en el análisis del texto como en el proceso de traducción.

En el campo de la traducción jurídica, la actividad de trasvase se produce en varios niveles. En el primero, se lleva a cabo en dos niveles que podríamos llamar de superficie, el lingüístico y el jurídico, y, en el segundo, se ejecuta en otros dos niveles más profundos, el nivel social y el cultural, pero ambos estrechamente vinculados entre sí. El nivel jurídico es el más destacable, puesto que de lo que se trata es de producir un texto que va a surtir efectos legales³³.

³¹ Mayoral, A. R. (2002). ¿Cómo se hace la traducción jurídica? *Puentes*, N° 2, 9-14. Recuperado de: <http://wpd.ugr.es/~greti/revista-puentes/pub2/02-articulo.pdf>

³² Borja, A. A. (2000). *El texto jurídico inglés y su traducción al español*. Barcelona. Ariel.

³³ Falzoi, A. C. (2005). La traducción jurídica: un intercambio comunicativo entre sistemas. En García, R. M. (ed.) *II AIETI. Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*. (pp. 760-768) Madrid. Recuperado de: http://www.aieti.eu/wp-content/uploads/AIETI_2_CFA_Traduccion.pdf

Campos distingue entre dos géneros jurídicos, el primero es lo que denomina “*hard*”, perfectamente delimitado y caracterizado como el caso de las sentencias, y el segundo que denomina “*soft*” y que no suele incluir en el núcleo duro de textos jurídicos, pero por sus características léxicas y morfosintácticas o por su temática legal puede ser considerado como género jurídico³⁴.

Además de los géneros, a los que Mayoral considera como concepto mal definido y prefiere el uso de “tipos textuales”, el autor afirma que existen otros parámetros que repercuten en una traducción jurídica tales como el tema, la situación comunicativa, los protagonistas (juristas, políticos, empresarios, etc.), los vehículos de comunicación empleados (actas, códigos, formularios, etc.) y los formatos (impresos, documentos estandarizados, etc.)³⁵.

En este punto hay que resaltar que esta pertenencia implica unas determinadas consecuencias legales, y por lo tanto delimita el margen de maniobra del que dispone el traductor jurídico, por lo que será preciso analizar con atención el tipo de acto de comunicación al que se enfrenta

La traducción jurídica se suele dar entre sociedades con sistemas jurídicos distintos o entre sociedades que comparten el mismo sistema, aunque no el mismo ordenamiento. También se da en sociedades bilingües o multilingües y biculturales o multiculturales que, además, presentan la particularidad de ser bi-jurídicas como es el caso de los estados federales (Bélgica, Canadá o India) o incluso, multisistémicas como Canadá o Sri Lanka.

³⁴ Campos, P. M. (2007). *El lenguaje de las ciencias jurídicas: Nuevos retos y nuevas visiones*. Barcelona: Ariel. (pp. 155-165). Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/327920001_El_lenguaje_de_las_ciencias_juridicas_nuevos_retos_y_nuevas_visiones

³⁵ Mayoral, A. R. (2002). ¿Cómo se hace la traducción jurídica? *Puentes*, Nº 2, 9-14. Recuperado de: <http://wpd.ugr.es/~greti/revista-puentes/pub2/02-articulo.pdf>

3.2 LA TRADUCCIÓN JURÍDICA, JUDICIAL Y JURADA

Para Ortega, la traducción jurídica se centra en documentos de naturaleza jurídica, “no siempre conlleva un valor legal asociado al resultado del ejercicio práctico de traducción”, y “se rige por los mismos criterios que los demás ámbitos especializados de traducción, mientras que la traducción jurada y la traducción judicial requieren de la presencia del original para ser consideradas como válidas”³⁶.

El hecho de que la traducción jurídica y traducción judicial compartan la naturaleza jurídica de los documentos abarcados imposibilita, muchas veces, deslindar claramente los documentos que son propios de cada una de estas modalidades de traducción. En este sentido, Julia Lobato (2008), que afirma que la traducción jurídica, jurada y judicial pueden confundirse por sus similitudes y al tener por objeto documentos de naturaleza jurídica, sostiene que “acerca de la traducción judicial podríamos decir que se encuentra a caballo entre traducción jurídica y la traducción jurada, pero sin llegar a poseer todas las características de la una o de la otra”³⁷.

Ortega define la traducción judicial como una modalidad de traducción especializada cercana a la traducción jurídica por la naturaleza de algunos de los documentos de su competencia, y cercana de la traducción jurada por la responsabilidad asumida por el traductor ante la Administración³⁸. Cabe recordar que, a diferencia de la traducción

³⁶ Ortega, A. E. La traducción jurídica, jurada y judicial: Aspectos teóricos, metodológicos y profesionales. En Borja, A. y Monzó, E. (Eds.), *Traducción y Mediación en las relaciones jurídicas internacionales*. (2005). (pp. 113-133). Universitat Jaume I. Recuperado de: https://www.researchgate.net/profile/Esther-Monzo/publication/279524228_La-traducccion-y-la-interpretacion-en-las-relaciones-juridicas-internacionales-Translation-and-interpreting-in-international-legal-relations/links/5961d8dc0f7e9b819461086e/La-traducccion-y-la-interpretacion-en-las-relaciones-juridicas-internacionales-Translation-and-interpreting-in-international-legal-relations.pdf#page=104

³⁷ Lobato, P. J. (2008). *Aspectos deontológicos y profesionales de la traducción jurídica, jurada y judicial*. [Tesis doctoral, Universidad de Málaga]. Recuperado de: <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/11503>

³⁸ Ortega, A. E. La traducción jurídica, jurada y judicial: Aspectos teóricos, metodológicos y profesionales. En Borja, A. y Monzó, E. (Eds.), *Traducción y Mediación..., op. cit.* (pp. 113-133).

jurídica, toda traducción de documento judicial, acompañado de una copia original, adquiere un valor legal y somete, por lo tanto, al traductor a la responsabilidad. En este apunte, recordamos que la Directiva Europea 210/64/UE reserva el derecho de reclamación por errores en la traducción o en la interpretación judicial que se le presta al justiciable.

Ortega añade que su principal característica es su radio de acción que abarca todo tipo de documentos (personal, administrativo, jurídico, económico, científico, técnico, lingüístico, etc.) que un juez pueda admitir en un sumario, y, por tanto, implica mayor volumen de estos (informe médico, pericial de una mercancía, etc.). Ello impide acotar temáticamente el ámbito de la traducción judicial, aunque presente una serie de variables temáticas recurrentes: ámbito jurídico y documentos con valor legal.

Cabe señalar que, según los casos, la traducción de un determinado tipo de documento puede ser, indistintamente, objeto de traducción jurídica, jurada y judicial.

3.3 TEORÍAS DE TRADUCCIÓN EN LA TRADUCCIÓN JURÍDICA

Basándose en que la principal característica de la traducción jurídica es su literalidad, la traducción jurídica estaba relacionada con el principio de la fidelidad. Por eso, se considera que la traducción jurídica tiene que reproducir los elementos lingüísticos y jurídicos de origen lo más fiel posible aplicando una traducción literal. Pero Mayoral (2005) considera que:

La traducción literal más que una realidad claramente definible es una intención, una voluntad, por parte del traductor, del cliente o del destinatario de ajustarse al texto original que se puede materializar con una o varias de entre muchas formas distintas de traducir³⁹.

³⁹ Mayoral, A. R. (2005). ¿Cuánto derecho debe saber el traductor jurídico? En E. Monzó, E., Borja, A. *La traducción y la interpretación en las relaciones jurídicas internacionales*. Castellón: Universitat Jaume I.

El autor argumenta que la fidelidad buscada con la literalidad se puede entender de diversas maneras: como fidelidad a los significados, a la forma, a la gramática, al estilo, etc. A pesar de ello, los teóricos coinciden en que la fidelidad al texto original debe de ser el principal y exclusivo criterio de validez en la traducción jurídica⁴⁰.

Nida y Taber introducen conceptos conexos con la cultura meta, la equivalencia dinámica y formal. Hacen énfasis en el efecto que produce la traducción en la comunidad meta, que consideran que ha de ser el mismo efecto que causó en el público de partida. Este enfoque puede tener cabida en el ámbito jurídico por el efecto legal que el traductor debe producir en el texto meta, aunque causa varias dificultades en el proceso de traducción, dada la especificidad del Derecho y su aplicación en un territorio nacional o regional.

Otros autores se decantan por el equivalente funcional, que consiste en utilizar un término jurídico, de un ordenamiento jurídico determinado, como equivalente a otro de un ordenamiento jurídico totalmente distinto. Tiene origen en la comparación de sistemas jurídicos y es de uso corriente en obras lexicográficas. Para Mayoral⁴¹ (2005), quien considera la denominación de “formulación funcional”, no es ni la única solución ni la solución por excelencia sino una opción más a tener en cuenta por el traductor jurídico. Esta forma de traducir se ve propuesta por Franzoni, que afirma que los traductores jurídicos profesionales utilizan normalmente la equivalencia funcional⁴². Por su parte, Borja insiste en que “la traducción jurídica se trabaja con distintos tipos de equivalencia (equivalencia formal, funcional, dinámica)”⁴³. Como alternativas a la traducción funcional, Franzoni cita a Weston en su artículo titulado *La equivalencia funcional en Traducción Jurídica* diciendo que:

⁴⁰ Šarčević, S. (1997). *New Approach to Legal Translation*. Kluwer Law International.

⁴¹ Mayoral, A. R. (2005). ¿Cuánto derecho debe saber el traductor jurídico? En E. Monzó, E., Borja, A. *La traducción y la interpretación en las relaciones jurídicas internacionales*. Castellón: Universitat Jaume I.

⁴² Franzoni, D. A. (1996). “La equivalencia funcional en traducción jurídica”. *Voces*, 5, 2-13.

⁴³ Borja, A. A. (2000). *El texto jurídico inglés y su traducción al español*. Barcelona. Ariel.

- a. la traducción palabra por palabra,
- b. el préstamo o transcripción, con o sin glosas en lengua meta,
- c. el neologismo, y
- d. lo que denomina “naturalización”, es decir, “el caso especial de traducción palabra por palabra (o de préstamo) y neologismo”.

En el caso de la traducción jurídica árabe/español, únicamente la segunda puede ser de utilidad a la hora de resolver ciertas dificultades.

Algunos autores, como Borja⁴⁴, condicionan la forma de traducir por la caracterización del texto origen como género. Para ello, se utilizan categorías extraídas de la práctica jurídica, la función de los textos o la situación comunicativa. Lo cierto es que las formas de traducir y soluciones de traducción que se pueden asignar a cada una de estas categorías de género no son exclusivas y se solapan con las de otras categorías. En contra, Mayoral afirma que “los problemas de traducción y sus soluciones raramente se vinculan de forma biunívoca con géneros u otros tipos de categorizaciones textuales, sino que se distribuyen en planos o niveles diferentes”.

Otros teóricos como Hurtado Albir (2001), en una aplicación estricta de la teoría del *skopos* de Vermeer y Reiss a la traducción jurídica, adoptan un enfoque funcionalista de la traducción y defienden que los métodos y estrategias de traducción dependerían de la función del texto traducido. Nord (1991, 1992 y 1997) va más allá del requisito de la funcionalidad en la traducción y añade otro, el principio de “Lealtad”. Nord propone su modelo para el análisis del texto original, donde destaca la importancia que tiene para el análisis textual la función comunicativa del texto. Mayoral sostiene que la utilidad de la asignación de funciones al texto se limita a niveles macrotextuales y no se puede extender a otros tipos de análisis a nivel microtextual.

⁴⁴ Borja, A. A. (2000). *El texto jurídico inglés y su traducción al español*. Barcelona. Ariel.

Para la traducción del texto objeto del presente trabajo se ha optado por la teoría funcional de Christiane Nord.

3.4 TEORÍA FUNCIONAL DE NORD COMO BASE PARA LA TRASLACIÓN DE ESTA TIPOLOGÍA TEXTUAL

El modelo de análisis textual de Nord, basado en las propuestas de Reiss, Vermeer y Holz-Mänttari, añade algunos matices al enfoque funcionalista incorporando el concepto de “lealtad” Nord considera que la traducción es “la producción de un texto meta que sea funcional”, este texto meta mantiene una relación con un texto original que se especifica según la función del texto meta. Así, La funcionalidad es el criterio más importante de la traducción, y la relación entre la traducción y el texto origen viene determinada por el escopo que proporciona al traductor los criterios que le permiten decidir qué elementos del TO se preservan y cuáles se adaptan para producir un texto funcional. Así, la responsabilidad, dice, recae casi exclusivamente en el traductor, responsable de ofrecer a todos los participantes una traducción con ciertas cualidades, y es aquí donde interviene el concepto de “lealtad”. Hurtado lo explica en los siguientes términos:

La lealtad es la responsabilidad que tiene el traductor con los otros participantes en la interacción translativa (autor del texto original, receptores del texto meta y el cliente que ha encargado la traducción) y que le compromete de forma bilateral con ambas partes (teniendo en cuenta las diferencias en cuanto a la concepción de la traducción que predomina en cada cultura.

Tras fijar el escopo del texto meta con el análisis de la situación y la función del mismo, se procede al análisis del texto original que consta de dos partes: primero, el traductor capta la idea global del texto original y comprueba su compatibilidad con los requerimientos de la tarea de traducción; segundo, realiza un análisis detallado del texto original y de su relevancia en relación con el escopo de la traducción.

Consciente de la importancia que tiene para el análisis textual la función comunicativa del texto, la cual está representada por los factores de la situación comunicativa en la que el texto cumple su función, Nord propone un modelo de análisis textual integrado por factores extratextuales y factores intratextuales, que son interdependientes y que están relacionados entre sí y que garantizan la comprensión y la interpretación del texto original.

4. La traducción del decreto marroquí

4.1 ANÁLISIS TRADUCTOLÓGICO

Estrategias, métodos y técnicas seguidas en el proceso de traducción

Hurtado Albir insiste en la importancia de hacer una distinción entre estos tres conceptos:

El método traductor supone el desarrollo de un proceso traductor determinado regulado por unos principios en función del objetivo del traductor; el método tiene, por consiguiente, un carácter supraindividual y consciente (aunque a veces puede ser inconsciente) y responde a una opción global que recorre todo el texto. La técnica de traducción es la aplicación concreta visible en el resultado, que afecta a zonas menores del texto. La estrategia es de carácter individual y procesual, y consiste en los mecanismos utilizados por el traductor para resolver los problemas encontrados en el desarrollo del proceso traductor en función de sus necesidades específicas.

A continuación, se exponen los métodos que propone la autora:

- 1) El método interpretativo-comunicativo está basado en entender el sentido del TO y expresarlo en el TM reproduciendo la misma finalidad y el mismo efecto. En el caso del presente trabajo, este será el método utilizado para la traducción del decreto.

- 2) El método lineal reproduce el sistema lingüístico del TO en el TM, trasvasa información sin importar la finalidad.
- 3) El método libre no expresa el mismo sentido que el TO, pero mantiene funciones similares y la misma información.
- 4) El método filológico añade notas con comentarios históricos, filosóficos, etc. a la traducción. (Hurtado Albir, 2001).

Las estrategias también vienen enumeradas en el texto de Hurtado Albir (2001). Entre ellas se encuentran las estrategias para la comprensión del TO (identificar ideas principales, ideas secundarias, etc.), estrategias para resolver problemas de reexpresión (parafrasear, detectar estructuras, etc.), estrategias para la documentación (búsqueda en diccionarios, etc.), estrategias para textos especializados y las estrategias para evaluar el proceso (revisión de la traducción, comparar los textos origen y meta para comprobar fidelidad, etc.).

Las técnicas de traducción que propone Hurtado Albir y que se enumeran a continuación serán las utilizadas en el análisis traductológico de nuestro texto normativo:

1. Adaptación: Se substituye un elemento cultural por otro propio de la cultura receptora.
2. Ampliación lingüística: Se añaden elementos lingüísticos.
3. Amplificación: Se introducen precisiones no formuladas en el texto original.
4. Calco: se traduce literalmente una palabra o sintagma extranjero. Puede ser léxico y estructural.
5. Compensación: Se introduce en otro lugar del texto traducido un elemento de información o efecto estilístico que no se ha podido reflejar en el mismo lugar en que aparece situado en el texto original.
6. Comprensión lingüística: Se sintetizan los elementos lingüísticos.
7. Creación discursiva: Se establece una equivalencia efímera, totalmente imprevisible fuera de contexto.

8. Descripción: Se reemplaza un término o expresión por la descripción de su forma y/o función.
9. Elisión: No se formulan elementos de información presentes en el texto original.
10. Equivalente acuñado: Se utiliza un término o expresión reconocido (por el diccionario, por el uso lingüístico) como equivalente en la lengua meta.
11. Generalización: Se utiliza un término más general o neutro.
12. Modulación: Se efectúa un cambio de punto de vista, de enfoque o de categoría de pensamiento en relación con la formulación del texto original; puede ser léxica y estructural.
13. Particularización: Se utiliza un término más preciso o concreto.
14. Préstamo: Se integra una palabra o expresión de otra lengua tal cual.
15. Sustitución (lingüística, paralingüística): Se cambian elementos lingüísticos por paralingüísticos (entonación, gestos), o viceversa.
16. Traducción literal: Se traduce palabra por palabra un sintagma o una expresión.
17. Transposición: Se cambia la categoría gramatical.
18. Variación: Se cambian elementos lingüísticos o paralingüísticos (entonación, gestos) que afectan a aspectos de la variación lingüística.

4.2 PROBLEMAS Y DIFICULTADES DE LA TRADUCCIÓN DE ESTA TIPOLOGÍA TEXTUAL

Nord establece una distinción entre los problemas y las dificultades que pueden surgir durante el proceso de traducción. Considera que las dificultades al ser subjetivas, son cosa del traductor y éste ha de procurar superarlas a través unas estrategias determinadas que él mismo debe idear. Los problemas, por su parte, son generales, y su

solución se alcanza siguiendo unos procedimientos estrechamente vinculados a la competencia traductora.

Además de esta distinción, Nord divide tanto las dificultades como los problemas en cuatro categorías:

4.3 CLASIFICACIÓN DE LAS DIFICULTADES

Dificultades textuales

Pueden referirse al grado de complejidad del léxico y de la sintaxis, al número de presuposiciones, además de la presencia de elementos no verbales que contienen defectos o incluso a la mala calidad en lo que a la reproducción del texto se refiere.

Dificultades competenciales

Hacen referencia a las carencias que puede tener el traductor tales como el bajo conocimiento del tema, al escaso dominio de ambas lenguas y culturas, y a una competencia traslativa sin perfeccionar.

Dificultades profesionales:

Aparecen cuando el encargo de traducción está falto de la necesaria claridad, o cuando resulta imposible contactar con el cliente para pedirle mayores aclaraciones.

Dificultades técnicas

Las dificultades que el traductor experimenta cuando sus recursos de consulta y fuentes de información son excesivamente limitados y el plazo de entrega bastante corto.

4.4 CLASIFICACIÓN DE LOS PROBLEMAS

Problemas pragmáticos

Son fruto del contraste que hay entre el destinatario del texto origen y el del texto meta y se dan en toda tarea de traducción. También son el resultado de las diferencias existentes entre los motivos que han llevado a la producción de ambos textos, por un lado, y las divergencias que separan las funciones de ambos, por el otro.

Problemas culturales

Se trata de normas generales de estilo y de convenciones textuales diferentes, y es aquí donde el traductor debe decidir si opta por la adaptación o no de las convenciones a la cultura meta.

Problemas lingüísticos

Aquellos que se generan cuando hablamos de características propias de las dos lenguas involucradas en un proceso de traducción.

Problemas específicos del texto o también llamados extraordinarios

En algunos textos, la solución a la que llega el traductor en un caso solo podrá ser aplicada a éste y no sirve para resolver problemas de la misma categoría.

Una vez expuestas y explicadas las cuatro categorías de problemas que se pueden presentar antes y durante el proceso de traducción, Nord (2009) advierte de que lo aconsejable sería que los problemas de traducción se trabajasen de arriba hacia abajo, es decir, que se empezase por los problemas pragmáticos, luego los culturales y lingüísticos antes de abordar en última instancia los extraordinarios.

Además del orden que hay que seguir para trabajar los problemas, Nord afirma que estos problemas pueden identificarse realizando un análisis pre-traslativo, esto es, “comparando las cualidades y características del texto base-en-situación y el perfil del texto meta-en-situación derivado del encargo, con respecto a la pragmática, los culturemas, y las estructuras lingüísticas”.

Para concluir este apartado, se podría afirmar que el lenguaje jurídico propio de los países árabes del Mediterráneo -en este caso nos referimos a Marruecos como país modelo- se caracteriza por llevar una huella islámica aplicable al sistema jurídico y judicial. Como se ha podido observar a lo largo del apartado número cuatro, la catalogación o/y categorización de esta tipología textual y en esta combinación lingüística -árabe/español- requiere de conocimientos traductológicos y culturales con el fin de poder identificar la naturaleza del texto y vincularla al texto equivalente en la otra lengua.

5. Reflexiones finales

Como se ha podido constatar en el estudio presentado, el lenguaje jurídico de los países del Mediterráneo de países donde se hablan lenguas romances, románicas o neolatinas, como el español, portugués, gallego, catalán, provenzal, francés, italiano, rumano, entre otros, tienen una clara influencia de la lengua madre, el latín. Por otro lado, más bien, en la otra orilla del Mediterráneo, existe una clara influencia islámica en esta categoría textual. Quedó patente que el lenguaje jurídico tiende a ser formal y complejo, con un uso abundante de términos técnicos y jurídicos específicos, por lo que se hace más compleja la familiarización con el sistema legal en cuestión. Así pues, el sistema jurídico en Marruecos como un país arabo-musulmán del Mediterráneo contiene una clara manifestación de la ideología predominante en el país alauita, de su modo de vivir, de su proceso histórico y cultural.

Por otro lado, durante el proceso traslativo a lo largo de este trabajo, quedó patente que la traducción de los textos normativos del árabe al español no se limita únicamente al acto de informar sino, también, cubre una acción comunicativa entre culturas. Como se ha podido comprobar a lo largo del proceso de traducción, la información en el ámbito cultural se localiza en sus vertientes jurídicas, aunque hay que señalar que, a pesar de las diferencias sustanciales entre ambas culturas, la disparidad cultural no ha afectado de forma fundamental a los resultados obtenidos debido a que la fuente de la normativa del texto origen se encuentra en el sistema jurídico francés, a pesar de la impronta islámica que -aparentemente- caracteriza el texto legal, tal y como se ha explicado en la parte teórica.

Bibliografía

- Alcaraz, V. E., Hughes, B. (2002). *El español jurídico*. Actualización: Gómez. A. Barcelona: Ariel Derecho. Recuperado de: https://www.planetadelibros.com/libros_contenido_extra/29/28772_El_espanol_juridico.pdf
- Borja, A. A. (1999). *La traducción jurídica: didáctica y aspectos textuales*. Madrid. Instituto Cervantes. Recuperado de: <https://cvc.cervantes.es/lengua/aproximaciones/borja.htm>
- . (2000). *El texto jurídico inglés y su traducción al español*. Barcelona. Ariel.
- . (2005). Organización del conocimiento para la traducción jurídica a través de sistemas expertos basados en el concepto de género textual. En García, I: *El género textual y la traducción. Reflexiones teóricas y aplicaciones pedagógicas* (págs. 37-68). Berna: Peter Lang.
- . (2007). Los géneros jurídicos. En Alcaraz, E. *Las lenguas profesionales y académicas*. Barcelona: Ariel.
- Campos, P. M. (2007). *El lenguaje de las ciencias jurídicas: Nuevos retos y nuevas visiones*. Barcelona: Ariel. (pp. 155-165). Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/327920001_El_lenguaje_de_las_ciencias_juridicas_nuevos_retos_y_nuevas_visiones
- Cobos, L. I. (2012): Análisis contrastivo del discurso jurídico español – alemán. *Alfinge*, 24. Recuperado de: <https://doi.org/10.21071/arf.v24i.3337>
- . (2014). “Traducción, ciencia y derecho”. *Skopos*, vol. 4. Recuperado de: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/skopos/article/view/4357>
- El Krirh, K. (2015). *Sobre la traducción jurídica y judicial: estudio de la variación aplicado a la terminología del Derecho Penal y Procesal Penal en español, francés y árabe*. [Tesis doctoral, Universidad de Málaga]. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10630/11503>
- . (2017). La variación en la terminología penal y procesal penal en textos jurídico-judiciales español-francés-árabe. *Entreculturas. Revista De Traducción Y Comunicación Intercultural*, (9), 241-270. Recuperado de: <https://doi.org/10.24310/Entreculturasertci.vi9.11266>
- Falzoi, A. C. (2005). La traducción jurídica: un intercambio comunicativo entre sistemas. En García, R. M. (ed.) *II AIETI. Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*. (pp. 760-768) Madrid. Recuperado de: http://www.aieti.eu/wp-content/uploads/AIETI_2_CFA_Traduccion.pdf

- . (2009). “La dimensión cultural del texto jurídico: un enfoque traductor”. *Entreculturas*, nº 1, 181-189.
- Franzoni, D. A. (1996). “La equivalencia funcional en traducción jurídica”. *Voces*, 5, 2-13.
- Giraldo, O. D., Romero, R. L. (2015). El proceso traductor en relación con el esfuerzo cognitivo: tiempo y pausas. *Maestría en Traducción*. Recuperado en: <http://repositorio.autonoma.edu.co/handle/11182/130>
- Hurtado, A. A. (2001). *Traducción y traductología. Introducción a la traductología*. Madrid: Cátedra. Recuperado de: <https://idoc.pub/download/amparo-hurtado-albir-traduccion-y-traductologia-34m7ey852p46>
- Khay, S. (2016) *Traducción judicial en España y Marruecos. Propuesta de elaboración de un diccionario jurídico en materia penal árabe-francés-español*. [Tesis doctoral, Universidad de Alcalá]. Recuperado de: <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/41812/Tesis%20Sarah%20Khay.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Lobato, P. J. (2008). *Aspectos deontológicos y profesionales de la traducción jurídica, jurada y judicial*. [Tesis doctoral, Universidad de Málaga]. Recuperado de: <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/11503>
- Mayoral, A. R. (2002). ¿Cómo se hace la traducción jurídica? *Puentes*, Nº 2, 9-14. Recuperado de: <http://wpd.ugr.es/~greti/revista-puentes/pub2/02-articulo.pdf>
- . (2004). “Lenguajes de especialidad y traducción especializada. La traducción jurídica”. En García, C. y García Y., *Manual de documentación y terminología para la traducción especializada*. Madrid: Arco.
- . (2005). ¿Cuánto derecho debe saber el traductor jurídico? En E. Monzó, E., Borja, A. *La traducción y la interpretación en las relaciones jurídicas internacionales*. Castellón: Universitat Jaume I.
- Morales, M. Lenguaje y conocimiento común y especializado. *Revista Interamericana de Bibliotecología*. Medellín. Vol. 27 , no. 1 (ene. – jun. 2004), p. 45-72. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/RIB/article/view/3079/2875>
- Nord, C. (2005). *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis. Second Edition*. Ámsterdam: Rodopi.
- . (2009). El funcionalismo en la enseñanza de traducción . *Mutatis Mutandis*. Vol 2, 209-243.

- . (2012). *Texto base-texto meta: un modelo funcional del análisis pretraslativo*. (C. Nord, Trad.) Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Ortega, A. E. La traducción jurídica, jurada y judicial: Aspectos teóricos, metodológicos y profesionales. En Borja, A. y Monzó, E. (Eds.), *Traducción y Mediación en las relaciones jurídicas internacionales*. (2005). (pp. 113-133). Universitat Jaume I. Recuperado de: https://www.researchgate.net/profile/Esther-Monzo/publication/279524228_La_traducccion_y_la_interpretacion_en_las_relaciones_juridicas_internacionales_Translation_and_interpreting_in_international_legal_relations/links/5961d8dc0f7e9b819461086e/La-traducccion-y-la-interpretacion-en-las-relaciones-juridicas-internacionales-Translation-and-interpreting-in-international-legal-relations.pdf#page=104
- Pasquau Liaño, M. (1997). Las peculiaridades del lenguaje jurídico desde la perspectiva del jurista. En: San Ginés Aguilar, Pedro y Emilio Ortega Arjonilla (eds.) *Introducción a la traducción jurídica y jurada francés-español*. Granada. Comares, pp.9-24.
- Reiss, K., Vermeer, H. J. (1996). *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. Madrid: Akal.
- Saleh Hussein, Hanan. La traducción judicial del árabe al español: textos de mandatos judiciales de la Audiencia Nacional en España. *مجلة الألسن للغات والعلوم الإنسانية*, vol. 6, no 16, p. 80-97, 2024.

El nombre Mediterráneo procede del latín *Medi Terra-neum* y significa “mar en medio de tierras”, un nombre que describe perfectamente su situación geográfica y hace de esa cuenca la cuna de civilizaciones antiguas de los continentes de Europa, África y Asia. Este volumen contiene trabajos de investigación que acercan al lector al mundo mediterráneo desde un enfoque histórico, cultural y lingüístico, recogiendo las historias de sus religiones, credos y cultos más destacados. El volumen se distingue por su contenido multicultural y lingüístico, ya que los trabajos están redactados en diferentes lenguas como el español, el árabe, el inglés y el francés. Es la primera publicación de una serie dedicada al Mediterráneo.



UNIVERSIDAD
**PABLO
OLAVIDE**
SEVILLA



mediterráneo



Roma TrE-Press

ISBN 978-84-09-60587-3



9 788409 605873